IMMANUEL KANT

AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRA

ÚJ FOLYAM

SZERKESZTI

MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, SZIGETI JÓZSEF

XXIX. KÖTET

IMMANUEL KANT

AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1966

IMMANUEL KANT

AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

FORDÍTOTTA
ÉS A BEVEZETŐ TANULMÁNYT ÍRTA

HERMANN ISTVÁN

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1966

A bevezető tanulmányt lektorálta

SZIGETI JÓZSEF

A fordítást ellenőrizte

BARTÓK GYÖRGY ÉS TIMÁR ILONA

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1966

Printed in Hungary

TARTALOMJEGYZÉK

Hermann István, Bevezetés Az ítélőerő kritikájához

I. A felvilágosodás filozófiájának átültetési kísérlete 11
II. A kanti filozófia általános kérdésfeltevéseinek áttekintése . . 20
III. Az ítélőerő kritikája mint a Kant teremtette lelki képességek közötti szakadék áthidalási kísérlete 31
IV. Az esztétikai ítélőerővel kapcsolatos problémák 41
a) Az érdek kikapcsolásának értelmezése 41
b) A különösség esztétikai és teleológiai érvényéről 52
V. A célnélküli célszerűség fogalmának jelentősége a teleológiai ítélőerő kritikájában 66

IMMANUEL KANT

AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

Első bevezetés az ítélőerő kritikájához 81

I. A filozófiáról mint rendszerről 81
II. A magasabb megismerőképességek rendszeréről, amely a filozófia alapja 86
III. Az emberi lélek valamennyi képességének rendszeréről . . . 89
IV. A tapasztalatról mint az ítélőerő rendszeréről 91
V. A reflektáló ítélőerőről 94
VI. A természeti formáknak mint sok különös rendszernek a célszerűségéről 99
VII. Az ítélőerő technikájáról mint a természeti technika eszméjének alapjáról 101
VIII. A megítélőképesség esztétikájáról 103
IX. A teleológiai ítéletalkotásról 113
X. A technikai ítélőerő elvének kutatásáról 118
XI. Az ítélőerő kritikájának enciklopédikus bevezetése a tiszta ész kritikájának rendszerébe 122
XII. Az ítélőerő kritikájának felosztása 128

Előszó az első kiadáshoz (1790) 133

Bevezetés 137

I. A filozófia felosztásáról 137
II. A filozófia területéről általában 140
III. Az ítélőerő kritikájáról mint a filozófia két része összekötésének eszközéről 142
IV. Az ítélőerő mint a priori törvényalkotó képesség 145
V. A természet formális célszerűségének elve mint az ítélőerő transzcendentális elve 147
VI. A tetszés érzésének és a természet célszerűsége fogalmának kapcsolatáról 153
VII. A természet célszerűségének esztétikai elképzeléséről 155
VIII. A természet célszerűségének logikai elképzeléséről 159
IX. Az értelem és ész törvényalkotásainak az ítélőerő révén történő összekapcsolásáról 161

Az egész mű beosztása 166

ELSŐ RÉSZ

AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

Első szakasz: Az esztétikai ítélőerő analitikája 169

Első könyv: A szép analitikája 169

Az ízlésítélet első mozzanata — minőség szerint 169

1. §. Az ízlésítélet esztétikai jellegű 169
2. §. Az ízlésítéletet meghatározó gyönyör minden érdek nélkül való 170
3. §. A kellemes feletti gyönyörhöz érdek fűződik 171
4. §. A jó élvezéséhez érdek fűződik 173
5. §. A gyönyör három specifikusan különböző fajának összehasonlítása 175

A szépnek az első mozzanatból következő magyarázata 177

Az ízlésítélet második mozzanata, nevezetesen mennyisége alapján . 177

6. §. Szép az, amit fogalmak nélkül, általános gyönyör objektumaként képzelünk el 177
7. §. A szépnek a kellemessel és jóval való összevetése a fenti ismertetőjegy alapján 178

8. §. A gyönyör általánosságát egy ízlésítéletben csak mint szubjektívat képzeljuk el 179
9. §. Annak a kérdésnek a vizsgálata, vajon az ízlésítéletben a tetszés érzése előzi-e meg a tárgy megítélését, vagy ez előzi meg amazt 182

A szépnek a második mozzanatból kovetkező magyarázata 185

Az ízlésítéletek harmadik mozzanata a célok azon relációja szerint, amelyeket bennuk vizsgálunk . 185

10. §. A célszerűségről általában . 185
11. §. Az ízlésítélet alapja nem más, mint valamely tárgy (vagy e tárgy elképzelésmódja) célszerűségének formája 186
12. §. Az ízlésítélet a priori alapokra épul . 187
13. §. A tiszta ízlésítélet fuggetlen a vonzóerőtől és a megindultságtól 188
14. §. Magyarázat példák által 189
15. §. Az ízlésítélet teljesen fuggetlen a tökéletesség fogalmától 192
16 §. Nem tiszta az az ízlésítélet, amely által egy tárgyat egy meghatározott fogalom feltétele mellett szépnek nyilvánítok 195
17. §. A szépség eszményéről . 197

A szépségnek ebből a harmadik mozzanatból következő magyarázata 202

Az ízlésítélet negyedik mozzanata a tárgy láttára érzett gyönyor modalitása szerint 202

18. §. Mit értunk az ízlésítélet modalitásán? 202
19. §. A szubjektív szukségszerűség, amelyet az ízlésítéletnek tulajdonítunk — feltételhez kötött . 203
20. §. A szukségszerűségnek az a feltétele, amelyet az ízlésítélet ad, valamely kozfelfogás eszméje 203
21. §. Vajon joggal tételezhetunk-e fel közfelfogást? . 204
22 § Az általános helyeslésnek az a szukségszerűsége, amelyet az ízlésítéletben elgondolunk, szubjektív szukségszerűség objektívként elképzelve valamely közfelfogás feltételezése mellett 205

A szépnek a negyedik mozzanatból kövekező magyarázata 206

Általános megjegyzés az analitika első szakaszához 206

Második könyv: A fenséges analitikája 210

23. §. Átmenet a szép megítélőképességétől a fenségeséhez 210
24 §. A fenséges érzése vizsgálatának felosztásáról 212
A) A matematikai fenségesről . . . 213
25. §. A fenséges elnevezésének magyarázata 213

26. §. A természeti dolgok nagyságának becsléséről, ami megkövetelendő a fenséges eszméjéhez 216
27. §. A fenséges megítélésében létrejövő gyönyör minőségéről 223
B) A természet dinamikus fenségéről 226
28. §. A természetről mint hatalomról 226
29. §. A természet fenségéről alkotott ítélet modalitásáról . . 230

Általános megjegyzés az esztétikai reflektáló ítéletek expozíciójához 232

A tiszta esztétikai ítéletek dedukciója 245

30. §. A természet tárgyairól alkotott esztétikai ítéletek dedukciója nem irányulhat arra, amit abban fenségesnek nevezünk, hanem csakis a szépre 245
31. §. Az ízlésítéletek dedukciójának módszeréről 247
32. §. Az ízlésítélet első sajátossága 248
33. §. Az ízlésítélet második sajátossága 250
34. §. Az ízlésnek nem lehet objektív elve 252
35. §. Az ízlés elve mint az ítélőerő szubjektív elve egyáltalán 253
36. §. Az ízlésítéletek dedukciójának feladatáról 254
37. §. Mit állítunk tulajdonképpen az a priori egy tárgyról alkotott ízlésítéletben? 255
38. §. Az ízlésítéletek dedukciójáról 256
39. §. Az érzet közölhetőségéről 258
40. §. Az ízlésről mint a sensus communis egy fajtájáról . . 260
41. §. A széphez fűződő empirikus érdekről 263
42. §. A széphez fűződő intellektuális érdekről 265
43. §. A művészetről általában 270
44. §. A szépművészetről 271
45. §. A szépművészet annyiban művészet, amennyiben egyszersmind természetnek is látszik 273
46. §. A szépművészet a zseni művészete 274
47. §. A zseniről szóló fentebbi magyarázat kifejtése és igazolása 275
48. §. A zseninek az ízléshez fűződő viszonyáról 278
49. §. A léleknek azokról a képességeiről, amelyek a zsenit alkotják 280
50. §. Az ízlésnek a zsenivel való kapcsolatáról a szépművészet alkotásaiban 286
51. §. A szépművészetek felosztásáról 287
52. §. A szépművészetek összefüggéséről egy és ugyanazon alkotásban 293
53. §. A szépművészetek esztétikai értékének egymás közötti összehasonlítása 294
54. §. Megjegyzés 298

Második szakasz: Az esztétikai ítélőerő dialektikája 305

55. §. [Bevezetés] 305
56. §. Az ízlés antinómiájának képzete 305
57. §. Az ízlés antinómiájának megszüntetése 307
58. §. A természet — csakúgy mint a művészet — célszerűségének idealizmusáról mint az esztétikai ítélőerő egyedüli elvéről 314
59. §. A szépségről mint az erkölcsiség szimbólumáról . . . 319
60. §. Függelék. Az izlés módszertanáról 323

MÁSODIK RÉSZ

A TELEOLÓGIAI ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

61. §. A természet objektív célszerűségéről 327

Első szakasz: A teleológiai itélőerő analitikája 330
62. §. A pusztán formális objektív célszerűségről, megkülönböztetve azt az anyagi célszerűségtől 330
63. §. A természet relatív célszerűsége és a belső célszerűség között fellelhető különbségről 334
64. §. A dolgoknak mint természeti céloknak sajátos jellegéről 337
65. §. A dolgok mint természeti célok, szerves lények . . . 340
66. §. A belső célszerűség megítélésének elvéről a szerves lényekben 344
67. §. A természet teleológiai megítélésének elvéről egyáltalán mint a célok rendszeréről 345
68. §. A teleológia elvéről mint a természettudomány belső elvéről 349

Második szakasz: A teleológiai itélőerő dialektikája 353
69. §. Mi az ítélőerő antinómiája? 353
70. §. Ennek az antinómiának a képzete 354
71. §. Előkészület a fentebbi antinómia feloldására 356
72. §. A természet célszerűségének különféle rendszereiről . . 357
73. §. A fenti rendszerek között egyik sem azt hajtja végre, amit állít 360
74. §. Hogy a természet valamely technikájának fogalmát lehetetlen dogmatikusan tárgyalni, annak az oka egy természeti cél megmagyarázhatatlansága 364
75. §. A természet objektív célszerűségének fogalma az ész kritikai elve a reflektáló ítélőerő számára 366

76. §. Megjegyzés 369
77. §. Az emberi értelem sajátosságáról, amely által számunkra a természeti cél fogalma lehetségessé válik 374
78. §. Az anyag általános mechanizmuselvének a teleológiaival való egyesítéséről a természet technikájában 379

Függelék: A teleológiai ítélőerő módszertana 386
79. §. Vajon úgy kell-e tárgyalni a teleológiát, mintha a természettanhoz tartoznék? 386
80. §. Miért rendeljük a mechanizmus elvét a teleológiai alá valamely dolognak mint természeti célnak magyarázatában 387
81. §. A mechanizmusnak a teleológiai elvhez kapcsolódó társulásáról egy természeti cél mint természeti alkotás magyarázatában 391
82. §. A szerves lények kiilső viszonyaiban levő teleológiai rendszerről 395
83. §. A természetnek mint teleológiai rendszernek végső céljáról 400
84. §. A világ létezésének végcéljáról, azaz magáról a teremtésről 405
85. §. A fizikoteológiáról 407
86. §. Az etikoteológiáról 413
87. §. Isten létezésének morális bizonyítékáról 419
88. §. A morális bizonyítás érvényességének korlátozottsága . . 424
89. §. A morális érv hasznáról 431
90. §. Isten létezésének valamely teleológiai bizonyítékában hogyan tartunk valamit igaznak 433
91. §. Arról a módról, hogyan tartunk valamit igaznak a gyakorlati hit révén 439

Általános megjegyzés a teleológiához 447

A fordító utószava 461

MUTATÓK

Névmutató 463
Fogalom- és tárgymutató 465

HERMANN ISTVÁN

BEVEZETÉS AZ ITÉLŐERŐ KRITIKÁJÁHOZ

> A művészetben ugyanis nem puszta kellemes vagy hasznos játékszerrel, hanem az igazság kibontakozásával van dolgunk.
> *Hegel*

> A gyakorlat magasabbrendű, mint az elméleti megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a kozvetlen valóság rangja is megilleti.
> *Lenin*

Kant harmadik „kritikája", amely nyomon követte az első kettőt, *A tiszta ész kritikáját* és *A gyakorlati ész kritikáját*, valóban fontos lépcsőfok maga is „az igazság kibontakozásában". A kanti filozófia egész rendszerében, amely a maga korában a legfontosabb kísérlet volt abban az irányban, hogy a felvilágosodás filozófiai eredményeit német talajba ültessék át, ez a mű teremti meg az egységet. *Az ítélőerő kritikája* éppen ezért szinte átfogja az egész rendszert. Sajátos áthidaló hipotézis ez, amellyel Kant mintegy át akarja ívelni a műveiben megteremtett szakadékot. Az emberi lelki képességek, az emberi tudat valami hallatlan szétszakadozottságban jelent meg ebben a rendszerben. Ahhoz tehát, hogy *Az ítélőerő kritikájának* ezt az áthidaló szerepét megértsük, mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk az említett szakadék létrejöttének történeti és módszertani okait, ennek a szakadéknak a jellegét. Mi az oka annak, hogy *Az ítélőerő kritikájában* tárgyalt két filozófiai terület, az esztétikum és a természetfilozófia területe, az elméleti megismerés és a gyakorlat közötti hézagot tölti ki? Mi az oka annak, hogy az ítélőerő az etikum és logikum között támadt űr megszüntetésére hivatott?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk, elemeznünk kell a kanti kísérlet egészét, teljes összetettségében és problematikusságában.

I. A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJÁNAK ÁTÜLTETÉSI KÍSÉRLETE

Kant — mint már említettük — legfőbb feladatának azt tekinti, hogy a felvilágosodás — és elsősorban a francia felvilágosodás — legfőbb vívmányait átfogalmazza a német szükségleteknek megfelelően.

Németországban ugyanis a polgári fejlődés hátramaradottsága, az ipari és gazdasági fejlődés lassú üteme, valamint az ország széttagoltsága következtében a felvilágosodás felvetette problémák egészen sajátos és különös tartalmat és színezetet nyertek. A kis államokból álló országban nem az objektív szükségletek, maga a társadalmi fejlődés, hanem egyes fejedelmek reprezentatív tendenciái határozták meg a kutatások irányát. S mivel egyfelől bizonyos alapvető kutatások szinte hozzátartoztak a különböző kiskirályok reprezentációjához, ugyanakkor ezeknek a kutatásoknak az érvényesítése az adott gazdasági helyzetben nem volt lehetséges, ezekben a német kisállamokban elmélet és gyakorlat olyan mértékben szembekerültek, hogy arra ritkán volt példa a világtörténelemben.

Persze Németorazágban is a polgárság osztályharcáról volt szó. Már Kant előtt megjelentek ennek az osztályharcnak olyan irodalmi dokumentumai, mint amilyenek az *Emilia Galotti* vagy a *Werther* voltak. Jellegzetes azonban az, hogy ez a lázadás, a polgári osztályharc lázadása elsősorban szentimentális tendenciákban jutott kifejezésre. Így Németországban központi iránnyá válik az, ami Franciaországban a felvilágosodás egyik tendenciája volt csupán. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Németországban nincs más felvilágosító tendencia, igazán hatásosan azonban éppen a szentimentalizmus képviseli a polgári osztályérdekeket. Az érzelmek felszabadítása mint a polgári osztályharc ideológiai kifejeződése, mint olyan tendencia, amely központivá válik, önmaga is árulkodik arról, hogy itt egy gyenge polgárság osztályharcáról van szó, amely a maga igényeit elsősorban ezen a síkon képes kifejezésre juttatni. Ennek az a következménye, hogy Németországban az etikum és esztétikum szinte önálló harci területté válik, s ezek a szférák nem kapcsolódnak közvetlenül össze a filozófia és politika általános kérdésfelvetéseivel. Ebből következően haladó gondolkodás és művészet, amely a polgári osztályharcot objektíve kifejezi és a fejedelmi reprezentáció — ez az a kettősség, amelyben a német kultúra mozog.

„A német nyomorúság" (Marx) mintegy meghúzódott az egyetemek néha kitűnő professzorai, a kitűnő könyvtárosok, színházszervezők és költők mögött. Ugyanaz az ország, amelyben Leibniz elsőként ismeri fel az infinitezimális számítás jelentőségét, ahol

Lessing a *Hamburgi dramaturgiát* írja, ahol Goethe elkezdi tudományos és költői tevékenységét stb. a fejedelmek támogatásával, a legelmaradottabb országok közé tartozik, ahol az elméletnek egyelőre semmi gyakorlati következménye nincs, és nem is lehet. Itt elmélet és zene, költészet és filozófia nem több a gyakorlat szempontjából, mint reprezentáció. Amíg francia földön az elmélet a publicisztikán keresztül viszonylag széles néprétegeket hat át, amíg ott a *Figaró házassága* a harmadik rend közvetlen ügye is, míg a közgazdászok elképzeléseit Necker — legalábbis részben — a gyakorlatban próbálja ki, addig a Rajnától keletre ennek nyoma sincs. Az elméletnek ezt a reprezentatív indítékát és támogatását művésznek és tudósnak egyaránt különböző belső és megnyilvánult konfliktusokkal kell megfizetnie. A megnyilvánult konfliktusok nagy részét kitűnően jellemzi Mehring a *Lessing-legendá*ban, de hozzáfűzhetjük ehhez a filozófus Wolff menekülését, aki a cári udvarban talál menedéket, és Goethe itáliai utazását, amely részben menekülés volt a szűkös német viszonyokból.

A kor leghaladottabb és legkorszerűbb filozófiájának átvétele az elmélet és gyakorlat szükségszerű elszakadásának ebben a szituációjában, ahol a külföldi eredmények előbb kritikátlan, később kritikai átvétele van napirenden, ahol, mint Poroszországban, a filozófiának meglevő állapotok konzerválását kell szolgálnia — s ez fejeződik ki részben a leibnizi filozófiában —, rendkívüli nehézségekbe kerül. Már csak azért is így van ez, mert a francia materializmus nagymértékben veszélyezteti azokat a politikai, világnézeti és vallási elveket, amelyeken a választófejedelmek uralma közvetlenül vagy közvetetten alapul. Az isten képzetének kiutasítása a világképből igen bonyolult harcokban ment végbe még Franciaországban is, s ugyanez vonatkozik egy forradalmi etika megteremtésének folyamatára is. Mindez Németországban csaknem lehetetlennek tűnik, hiszen itt nem Figaro, hanem legfeljebb Miller zenész országában vagyunk. Itt semmiféle talajra nem találhat az a materializmus, amely Franciaországban a gyakorlattal valamilyen formában összefüggött, mint az orvostudománnyal La Mettrie-nél, vagy a gazdaságtannal Helvétiusnál, vagy az ipari munkával Diderotnál.

Pedig a materializmus kifejlődésnek feltétele nem más, mint valami féle társadalmi gyakorlattal való kapcsolat. A materializmus egész története Thaléstől és Démokritostól kezdve egészen Diderot-ig világosan bizonyította ezt. A materializmusnak a gyakorlattal való összefüggése kiviláglik mindabból, ami hozzákapcsolja Démokritost a metoikosz réteghez, Bacont a korabeli természettudományhoz, a descartes-i filozófia materialista oldalát a manufaktúra-munkához. Természetesen ez korántsem jelenti azt, hogy egyes esetekben a történelmi helyzet nem teremthet bizonyos kivételeket, mint pl. az epikureus filozófia esetében, amikor a materialista filozófia éppenséggel egy társadalmi ellentmondás kiküszöbölhetetlenségének eredményeképpen lép fel — annak következtében, hogy minden cselekvés csak rossz irányú lehet. Az ilyen egyes esetek azonban nem változtatnak azon, hogy a materializmus — még ha éppen a társadalmi gyakorlatot képtelen is kidolgozni — lényegileg fejlődőképes és folyamatszerűen átütő erejű csak akkor lehet, ha összefüggésben van az érzéki gyakorlattal. Legélesebben a francia felvilágosodásban látszik ez. Szigeti József Diderot-val kapcsolatban mutatja ki ezt a tendenciát. „Diderot az — írja —, aki legvilágosabban ismerte fel az ipar jelentőségét, aki legközelebb jár ahhoz, hogy a feudalizmus tojáshéját szétrepesztő új társadalom termelésének az alapját lássa benne. Ő volt az személy szerint, aki az *Enciklopédia* születésekor a 'gépi művészetek', mai szóval az ipari technika kérdéseit az *Enciklopédia* középpontjába állítja, aki a régi Chambers-féle *Enciklopédiát* azon az alapon tolja félre, hogy hiányzik belőle az új életnek ez a fontos ága." (Lásd Diderot *Válogatott filozófiai művei.* Akadémiai Kiadó, 1951. XXVI—XXVII. l.)

Ez a gyakorlattal való mély összefüggés érteti meg azt is, hogy a materializmus, amely az érzéki gyakorlatot feltételezi, és a gyakorlatot lényegileg kizárólag az érzéki gyakorlatban látja, ennek a gyakorlatnak szükségleteiből kiindulva leszűkíti az egész elméletet főként az objektumra, az objektum objektivitásának bizonyítására s az itt felmerülő belső összefüggések bizonyítására. Marx ebben az értelemben bírálja a régi materializmust, amikor hangoztatja: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot,

érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a „Wesen des Christentums"-ban csak az elméleti viszonyulást tekinti az igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a 'forradalmi', a 'gyakorlati-kritikai' tevékenység jelentőségét." (Marx, *Tézisek Feuerbachról.* Marx—Engels *Művei.* 3. köt. 1960. 7. l.)

Más szóval a régi materializmus a gyakorlatot csak mint érzéki tevékenységet képes felfogni. Természetesen ezt az érzéki tevékenységet feltételezi, de képtelen az érzéki tevékenységet mint igazi emberi érzéki tevékenységet megragadni, vagyis mint az elmélet és a közvetlen érzéki tevékenység egységét. Következésképpen előbukkan a régi materializmusnak az a hibája, hogy nem tudja levezetni az emberi tudat és az emberi érzékelés közötti kapcsolatot. Másfelől az idealizmus nem tudja a gyakorlatot mint érzéki gyakorlatot megragadni, és pusztán elméleti alapon fogja fel. Így természetesen kizárólag az idealizmus dolgozhatja ki az elmélet aktív jellegét, de számára elzárva marad az út az érzékiség felé, amint a régi materializmus képtelen volt elemezni az érzékiség és elmélet közötti összefüggést. Ezekből az ellentmondásokból kiindulva kell megértenünk Kant filozófiáját.

A polgárság a gyakorlatot természetesen mint a filozófia feltételét kezeli mindenütt és mindaddig, amíg szüksége van a filozófiai materializmusra. Így Franciaországban a felvilágosodás filozófiája olyan értelmű gyakorlaton alapszik, amely alapjául szolgálhat a filozófiának általában és a materialista filozófiának különösen. De ennek ellenére maga a gyakorlat sohasem kerülhet a filozófia centrumába, hanem annak mintegy előfeltétele. A gyakorlat tehát elengedhetetlen előfeltevés, amelyből kinő egy, a gyakorlatot természetesnek tekintő filozófia, amely nem vizsgálja központilag a gyakorlat kérdé-

seit. Ez a filozófia nagyon is hallgatólagosan kénytelen elfogadni a gyakorlatot. A gyakorlat hallgatólagos elfogadásának eredményei a másik oldalon a gyakorlatról való hallgatás filozófiájába mennek át. Ez az a mozzanat, amely lehetőséget ad egyfelől a materializmus kétséges szenzualista irányú fejlődésére, másfelől odavezet — a tényleges polgári gyakorlat idején és területén —, hogy szkepticizmus támadjon fel az objektív valósággal kapcsolatban. Ebből a fejlődésből nő ki a hume-i gondolatvilág. A burzsoázia uralmának angliai megerősödése — az erőteljes polgári gyakorlat — mint egy uralkodó osztály gyakorlata váltja ki az új tendenciákat Hume-nál, ráépülve arra, hogy a materializmus ebben az időben még mindig „szégyenlős materializmus", ha a gyakorlat kérdéséről van szó. Most már igen kevés filozófus van, akinek filozófiája annyira a gyakorlat felé törne, mint Hume-é. Csakhogy éppen a gyakorlatiasság és a polgárság szükségleteinek találkozása hozza szükségképpen létre szkepticizmusát. Hume-nak mint a már győztes polgárság gondolkodójának, aki igen szorosan a gazdasági gyakorlattal összefüggésben dolgozik, feltétlenül tagadnia kell olyan törvényszerűségeket, mint a kauzalitás, hiszen a polgárság már olyan fokon ismeri — s fűzzük hozzá: gyakorlati okokból kénytelen is ismerni — saját gazdaságát, hogy abból, hacsak valamilyen filozófiai előfeltevés nem akadályozza meg, a polgársággal szemben álló következtetésnek kellene létrejönnie.

Hume például — amint ezt Marx megemlíti — világosan felismeri azt, hogy összefüggés van az áruk aránya és az országban levő pénz aránya között, hogy „az érme- és devizamennyiség egy országon belül az illető ország munkáját és áruit testesítik meg". (K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai)*. Berlin 1953. 754. l.) Az ilyen tételek materialista összefüggésbe ágyazva természetesen rendkívül forradalmasítóan hatnak, hiszen az oksági láncolat elismerése esetében itt egy kényszertendenciát ismerhetünk fel, amely rámutat a kapitalizmus durván kizsákmányoló lényegére. Itt a kauzális sor nyomon követése ellen vagy a gazdasági kiindulópontok elvetése révén lehet védekezni, vagy pedig a kauzalitás agnosztikus tagadása révén. Éppen azért kell Hume-nak az agnoszticizmushoz folyamodnia, mert lényeges össze-

függéseket pillantott meg. Azt, hogy mennyire világosan látja, hogy itt a társadalmi kapcsolatok felfedése lenne a filozófia feladata, világosan mutatja a következő fejtegetése.

„Az emberek minden társadalmi együttlétben annyira függnek egymástól, hogy alig találhatni emberi cselekedetet, mely magában egészen befejezett volna, vagy melyet végrehajtanának anélkül, hogy némi vonatkozással ne volnának mások cselekedeteire, melyek nélkül a cselekvő nem érhetné el teljesen célját... Mennél inkább kiterjeszti az ember tevékenységét, mennél bonyolódottabbá válik másokkal való közlekedése, másoknak annál több oly önkénytes cselekedeteire számít terveiben, melyek reménye szerint az illetők akaratánál fogva az ő cselekedeteit támogatni fogják." (Lásd Hume, *Vizsgálódás az emberi értelemről.* Franklin, 1906. 77. l.) Mindebből láthatjuk, hogy itt mennyire a valóságos társadalom ontológiájáról van szó, ahol is Hume tagadja a kauzalitás létezését éppen azért, mert ha a törvényszerűségeket végigviszi, akkor kompromisszumot kötött osztálya számára rendkívül sikamlós talajra téved.

Ha Kant hangoztatja, hogy dogmatikus ábrándozásaiból Hume filozófiája ébresztette fel, akkor ezzel nem a két filozófus társadalmi helyzetének és problémáinak hasonlóságára derül fény. A hume-i szkepticizmus és agnoszticizmus logikus következménye egy győztes polgárság valóságos gyakorlatának. Itt a gyakorlat mint gazdasági gyakorlat ellentmondásba kerül az elmélettel, amely szükségképpen sokkal kevesebbet árulhat el, mint amit a gyakorlat feltár. Itt a gyakorlat sokrétűsége kényszeríti ki a szkepszist. Kantnál viszont az a helyzet, hogy a gyakorlat szegénysége kényszeríti ki ugyanezt. Ahogy Hume-nál a szkepticizmus a polgári gyakorlat sokrétűsége és az elmélet korlátozottsága közötti ellentét áthidalása, úgy Kantnál a szkepszis áthidalása a rendkívül magasfokú felvilágosító igény jegyében létrejött elmélet és szűkös gyakorlat ellentétének. Vagyis ami Hume-nál a győztes polgárság az erős, de már kompromisszumot kötött burzsoázia filozófiája, az Kantnál a polgári gyengeség filozófiájába épül bele, amely nem képes saját mechanizmusának keresztülvitelére sem. Ami az egyiknél a gyakorlattól való és a bélőle adódó következmények miatt fellépő félelem eredménye, a másiknál a gyakorlat hiányának eredménye.

Így a hume-i filozófiát a következőképpen jellemezhetjük erről az oldalról: a rendkívül erőteljes gyakorlat jegyében létrejött és azt kifejező filozófia, amely lemond — s éppen az osztálykompromisszum következtében mond le — a világnézeti általánosítások elmélyült kidolgozásáról. A kanti filozófia viszont ebben az értelemben a következő képet mutatja: az igazi közvetlen eleven gyakorlat kimarad vizsgálódásai köréből, de ugyanakkor rendkívül élesen kidolgozza a legáltalánosabb világnézeti kérdésfeltevéseket. A gyakorlat és világnézet elszakítása rokonítja a két filozófust egymással, de ez az elszakítás — a két különböző fejlődés eredményeként — más-más irányú. De akár a gyakorlat felől szakítjuk meg a világnézet felé való emelkedést, akár a világnézet felé való emelkedés felől szakítjuk meg a gyakorlatba való átmenetet: az eredmény csakis az agnoszticizmus lehet.

Természetesen ilyen helyzetben, amikor a gyakorlat ennyire messzemenően távoli lehetőség csupán, amikor egy filozófia ennyire elszakad a valóságtól, mint a kanti filozófia, annak más okai és alapjai is vannak. Ugyanis minden filozófia, amely a német polgárságnak ezt a gyakorlattól való elszakadottságát és gyengeségét fejezi ki, csak arra képes, hogy a gyakorlat igényeit elvont teológiai formában fejezze ki. Kant előtt Leibniz és Wolff, akinek filozófiájából Kant kiindult, s Kant után Schelling és Hegel útja mutatják, hogy minden olyan filozófiának, amely egy gyakorlat nélküli polgárság elméleti megtámasztása kíván lenni, s ugyanakkor nem akarja elvetni a valóság objektivitását, szükségképpen objektív idealizmusba kell torkollnia. Leibniz kiindulópontja ezen a téren az objektív polgári lehetőségek számbavétele volt. Ezeket simította hozzá azokhoz a feltételekhez, amelyeket végeredményben a korabeli porosz állam kínált. Így Leibniz híres tétele, amelyet már Voltaire is kigúnyolt, amely szerint ez a világ minden lehető világok legjobbika, semmi mást nem fejez ki, mint azt, hogy a polgárságnak az adott feudális keretek között kell meglelnie a maga helyét. Ezekbe az adott keretekbe éppen úgy beletartozik a nagy tervező, az isten képzetének elfogadása, mint ahogy az előre elrendezett harmónia tétele is.

Ugyanakkor azonban ezen az alapon tudományosan túl lehet lépni a newtoni mechanika világképén, amely nem ad helyet a

dialektikus mozgás számára. Folytatni lehet még Poroszországban a spinozai „more geometrico" kérdésfeltevését a lényeg tekintetében, közeledni lehet a dialektika számos kérdéséhez már a kiindulópontban is. A leibnizi filozófia idealizmusa és teológiába ágyazottsága azonban semmiképpen nem felelt meg Kantnak, hiszen az előbbiekből eredően Leibniz azt hangoztatta, hogy az ideavilág objektivitását el kell ismerni. Kant valóban felébredt a hume-i szavak hallatára, s Hume elfogadása maga is lerombolta az egész idealista szükségszerűség fogalomra alapozott Leibniz—Wolff-féle rendszert. Lerombolta az isten által megteremtett előzetes harmónia rendszerét. Így Hume szkepticizmusa nagyon is pozitívan hatott Kantra, aki a felvilágosodás gondolatvilágát, amely nem tűrte meg az istenképzetet a természetfilozófiában, éppen a szkepticizmusból kiindulva állíthatta szembe a Leibniz és Wolff teremtette filozófiával.

Ezzel a hume-i szkepticizmus új környezetbe és összefüggésbe kerülve alapvetően megváltoztatja jellegét. Hume-nál a szkepticizmus elsősorban a materializmus ellen irányult, itt a szkepticizmus főként az objektív idealizmus ellen irányul. De éppen ez az objektív idealizmussal folytatott vita hozza létre Kant ingadozását idealizmus és materializmus között, amelyről Lenin a *Materializmus és empiriokriticizmus*-ban beszél. Egyfelől ugyanis Kant elismeri a tudatunktól függetlenül létező objektív valóságot, s így a felvilágosodás szellemében szembehelyezkedik Leibniz és Wolff rendszerével. Másfelől azonban ezt a magánvaló dolgot megismerhetetlennek tartja, s így agnosztikusan jár el. Így kerül be a magánvaló fogalma Kant filozófiájába mint középponti fogalom. De olyan középpont ez, amelyről Kant maga semmit sem tud elmondani, amelyről nem is lehet elmondani semmit sem. Így a leglényegesebb kérdésben megadja a felvilágosodás filozófiájának az elismerést. Viszont a gyakorlat hiánya következtében ezt azzal együtt teszi, hogy összekapcsolja ezt agnoszticizmussal, és így ismereteinket nem az objektív valóságból eredezteti, hanem merőben szubjektívnak tartja.

II. A KANTI FILOZÓFIA ÁLTALÁNOS KÉRDÉSFELTEVÉSEINEK ÁTTEKINTÉSE

Kant ingadozása idealizmus és materializmus között részben annak köszönhető, hogy Kant — mint láttuk — a pusztán szemlélődő, csakis elméletben élő materializmusnak a képviselője. Személyes élete, ez a rendkívül filiszteri élet, amelyben minden szabályosan zajlott le a felkeléstől kezdve az étkezéseken át a königsbergi egyetemi előadásokig és a sétáig, szinte determinálta őt arra, hogy a világtörténelem legelvontabb filozófiáját teremtse meg. Ez a filozófia elismeri ugyan a valóság létezését, de azt zárójelbe teszi az emberi gondolkodás számára, és utána teljesen idealista alapon konstruálja meg az egész filozófiai építményt. Ez a zárójel, amelybe Kant a valóságot teszi, az első kritikának, *A tiszta ész kritikájának* egyik alappillére. Ez a zárójel az emberi megismerés számára sohasem oldódik fel.

Kant filozófiájának kettős jellege azonban abból is kitűnik, hogy számára ez a zárójelbe tétel kettős jelentőségű. Egyfelől ugyanis az anyag zárójelbe tételét jelenti, mint olyan dolog zárójelbe tételét, amelyről nincs értelme filozofálni, másrészt viszont ugyanez a filozófiai gesztus jelenti az istenképzet zárójelbe tételét is, amelyről szintén nincs értelme filozofálni. Ezzel az utóbbi vonással Kant ismeretelméletileg a francia materializmus nagy ateista eredményeinek félszeg, félénk, de ismeretelméletileg egészen határozott átplántálójává válik. S amint az anyag objektíve létezik, de csak mint noumenon, amelyet el lehet gondolni és semmit sem tudunk róla, úgy isten létének a kérdését is át lehet helyezni a noumenonba, amelyről semmit sem lehet megtudni, s így ezt a kérdést az emberi értelem számára értelmetlennek tartja.

Az emberi értelem csak szubjektíve a priori, tehát a tapasztalatot megelőző kategóriákkal dolgozhat, és ugyanígy a priori szemléleti formákkal, mint a tér és az idő.

Figyelembe kell vennünk Kant természettudományos kiindulópontját ahhoz, hogy a kanti filozófia alapvető kérdésfelvetéseit megértsük, mert enélkül az a priorizmus érthetetlen marad számunkra. Kant számára a megismerés filozófiája a fizikára vonatkozó ismeretelmélet. Az egész gnoszeológia nem más számára, mint a fizikai

világ megismerésének elmélete. Amíg Spinozánál és részben Leibniznél a „more geometrico", a matematikai módszer uralkodik, addig azt mondhatnánk, hogy a kanti filozófiában az ismeretelméleti felépítés „more physico" történik. A geometriai módszerek ugyanis — amint azt a megelőző tapasztalatok világosan bizonyítják — vagy a materializmus valamilyen formájához vezetnek, vagy pedig az objektív idealizmushoz. Ha ugyanis matematikailag pontosan akarunk levezetni törvényszerűségeket, akkor vagy az anyagnak mint szubsztanciának feltevéséből kell ezeket a törvényeket következtetnünk, vagy pedig fel kell tételezni egy olyan órásmestert, aki a világot a matematikai törvények ismeretében és azok szerint elrendezi, és így a kiszámított, előre elrendezett harmónia jegyében alkot.

Kant, aki kénytelen a materializmust elkerülni, hiszen annak semmiféle talaja sincsen gyakorlat nélkül, és az objektív idealizmust el akarja kerülni, mert legalábbis a fizikai kutatás számára fel akarja szabadítani a valóságot, és ezért az isten ellen szegül, nem fogadhatja el a matematikai módszert és kidolgozza a filozófia fizikai módszerét. Mindebben ezen túlmenően még egy reális és nagyon is materialista törekvés rejlik, amely állandóan megbúvik a kanti filozófiában. A matematikai módszertől a fizikai felé való fordulás lépést jelent a konkrét anyagi valóság megismerése irányában. Így a fizikai kiindulópont a kanti filozófiának általános elvont következtetéseivel szemben előrehaladást mutat a konkrét jelenségek felé.

Így Kant filozófiája, természettudományos kiindulópontját tekintve, egyáltalán nem más, mint a newtoni fizika filozófiai megalapozási kísérlete. A newtoni tételek azok, amelyek végeredményben teljesen figyelmen kívül hagyják a dolgok mibenlétét, a magánvalót, s csakis azt célozzák, hogy a lehető legnagyobb pontossággal megállapítsák a dolgok közötti viszonyokat. Ezek a viszonylatok Newtonnál nem magukból a tárgyakból erednek, hanem bizonyos alaptörvényeket teljesítenek be. Kant azután a newtoni objektív idealizmus helyére a szubjektív idealizmust teszi, és a tért és az időt a legnagyobb határozottsággal gondolkozásunk természetéből vezeti le.

Jellemző arra, hogy a kanti ismeretelmélet számára mennyire a fizika módszertana a fontos, hogy Kant *A tiszta ész kritikájával* nem az ész, hanem az értelem törvényeit dolgozza ki. Vagyis azokat a

tapasztalati megalapozás nélkül is általánosan érvényes és szükségszerűen helytálló tételeket és a természettudománynak azokat a legfelsőbb törvényeit, amelyeket a természet metafizikájának lehetne nevezni. Mivel azonban a fizika kategóriái matematikailag leírhatók — legalábbis többségükben —, ezért az ismeretelmélet nem terjedhet túl az emberi megismerésbe, a fizikai megismerésbe beletartozó dolgokon, vagyis azon, amit matematikailag meg lehet ragadni. Így ezért Kant a tényleges természettudományból kizárja a pszichológiát és a kémiát (megjegyezzük, hogy ezek a tudományok még ebben az időben mint tudományok jóformán nem is léteztek, s ez menti Kant eljárását) mint puszta leíró tudományokat, amelyeket ennek megfelelően nem kell filozófiailag megalapozni.

Így tehát láthatjuk azt, hogy Kant apriorizmusa kettős forrásból áll elő. Egyfelől Kant át akarja vinni a francia felvilágosodás gyakorlatból eredő eredményeit és vívmányait a gyakorlat nélküli német valóságba, kiűzve a tudományból az istent. S itt nagyobb következetességgel jár el, mint egyes francia elődei, akik, mint pl. Voltaire, a newtoni fizikából deisztikus következtetéseket vontak le, és feltették az első mozgató létezését. Másfelől viszont ismeretelméletileg meg akarja alapozni a newtoni fizikát.

Mindennek jegyében egyfelől zárójelbe kell tennie a materializmust, másfelől szembe kell fordulnia az előtte uralkodó objektív idealizmussal már csak azért is, mert ezt igen nehéz összeegyeztetni egy fizikai világképpel. Viszont ez a filozófiai alapvetés szűknek bizonyult a tudományok egész sora számára, s így Kant hiába teremtett meg egy fizikai világképet — ismeretelmélete elől zárva maradtak mindazok a problémák, amelyeket egyéb tudományok vetnek fel. A fizika viszont a maga newtoni formájában olyan tudomány, amelyben az az elképzelhető hipotézis (természetesen ez a hipotézis korlátozott), hogy azok a formák, a gondolkodásunk természetéből eredő szemléletek, amelyekben felfoghatjuk — ismét csak gondokodásunk kategóriái alapján — a valóságos dolgok egymáshoz való viszonyait, de sohasem magukat a dolgokat. Így válik nála tér és idő a transzcendentális esztétikában puszta szemléleti formává, másfelől a kategóriák így válnak nála puszta szubjektív elvekké a transzcendentális dialektikában.

S mindez annak érdekében történik, hogy a newtoni fizikának az istent kizáró, a világegyetemből kiutasító magyarázatot adjon. De éppen ezért történik az is, hogy ezek a szemléleti formák, kategóriák nem velünk született eszmék, mint Leibniznél, ami az objektív idealizmus megalapozása lenne, hanem az emberi értelem működésének módozatai. Éppen ezért fontos Kant számára, hogy az értelem ne csak a priori analitikus ítéleteket alkosson, amelyek nem teremtő erejű ítéletek, hanem teremtőképes szintetikus ítéleteket is. Enélkül ugyanis az emberi ész tevékenysége csak meglevő eszmék boncolgatása lenne, vagyis fel kellene tételezni a velünk született eszméket.

Viszont ha az értelem a priori módon a maga szerkezete révén képes új és kiindulópontjánál többet mondó ítéletek alkotására logikai alapon, akkor bizonyítva van az, hogy az emberi értelem alkotó jellegű, hogy ehhez az értelmi fejlődéshez nem kell feltétlenül feltennünk a velünk született eszméket, sem a tapasztalatból nem kell kiindulni. A tapasztalat természetesen számításba jön Kantnál a kategóriák és a szemléleti formák használatakor, de csak a jelenségszféra kiindulópontjaként, nem pedig mint magának az értelemnek és az értelmi kategóriáknak a teremtője.

Így a metafizika elleni fellépésben, amely kétségtelenül felvilágosító jellegű, Kant végül is ahhoz a furcsasághoz jut el, hogy nála az isten és az anyag egy szintre helyeződve kizáratnak a vizsgálódás köréből. Ezek kimaradnak az értelmi elgondolások közül, és az értelem, vagyis az emberi megismerés számára csak a jelenségvilág van nyitva a newtoni értelemben. Így azután ki kell zárni a természet világából mindazt, ami megzavarja ezt a jelenségvilágot, ki kell zárni a kémiát, a biológiát, a pszichológiát, az antropológiát és a társadalmat, koncentráltan a fizikára kell irányítani tekintetünket, s akkor megteremtjük a filozófiát a fizika módszerével, mint ahogyan Spinoza ezt geometriai módszerrel tette. Külön kérdés, hogy ez a módszer a valóság egésze számára már Kant saját principiumai szerint is szűknek bizonyul. S Kant azt is jól látja, hogy ez a módszer, bármennyire logikusan épüljön is fel, végeredményben belső szférájában is kibékíthetetlen ellentmondásokhoz, antinómiákhoz vezet. — A lényeg az, hogy a kor fizikai világképének megvan a megfelelő

német filozófiája, amely alkalmas arra, hogy newtoni alapon teoretizáljunk minden gyakorlat nélkül.

Így az idealizmus és materializmus közötti ellentmondás Kant filozófiáján belül valóban azzal az eredménnyel jár, mint ezt Jacobi igen szellemesen megjegyezte: „Kant rendszerébe nem lehet belépni a realizmus (értsd materializmus — H. I.) feltevése nélkül, de ezzel a feltevéssel nem lehet megmaradni benne." A gyakorlat ugyanis, amelyet Kant kiküszöböl: az anyagot, a megismerhetetlen, csak elgondolható, csak noumenonként megjelenő anyagot magánvalóból nekünkvalóvá tenné. Ezáltal azonban felborulna az egész kanti építmény. Ebben az esetben kiderülne, hogy a Kant által szubjektívnak tartott kategóriák magának az anyagnak, a valóságnak objektív tulajdonságai. Csakhogy ha gyakorlat nincs, akkor az anyagot zárójelbe kell tenni. Ebben az esetben a kategóriák az anyagból nem vezethetők le bármilyen közvetettség árán sem, hanem szükségképpen az emberi értelem berendezéséből kell őket származtatni, még akkor is, ha végeredményben szélsőséges ellentmondásokba kerülnek egymással. Kant azonban — mint láttuk — semmiképpen nem oldhatta fel a zárójelet.

Így jön létre, egy egészen különös filozófia. Ez a filozófia természettudományos szempontból semmi másra nem alkalmas, mint a newtoni fizika gyakorlattól elszakított elméleti megértésére és megmagyarázására. Ez fejeződik ki abban, hogy Kant a megismerőképességek közül elsőnek az értelmet tárgyalja, amelynek a priori alapelve a törvényszerűség. Ezt az alapelvet pedig kizárólag a természetre lehet alkalmazni. Ennek eredménye, hogy szükségképpen felmerül más megismerőképességek lehetősége, amelyek a valóság más területeire érvényesek. Ezért Kant végeredményben egyetlen módszerrel közeledhetik minden egyes általa feltételezett megismerőképességhez: a kritikaival. Meg kell rajzolnia az egyes megismerőképességek érvényességi körét és határait. Meg kell állapítania, mire alkalmazhatók, és mire nem, és elsősorban meg kell határoznia azokat a területeket, ahol az általa említett és tárgyalt felfogóképesség hatásköri túllépést követ el.

Így az értelem nem foglalkozhat a magánvaló dologgal és az istennel mint noumenonokkal, csak a phaenomenonnal. Ezért az értelem

vizsgálódási körén ezek túlesnek. Persze ennek ellenére — amint ezt Kant maga is igen jól tudja — ezek a képzetek léteznek. Ezért, miután az emberi értelem elől elzárta ezeket a képzeteket, kijelöli helyüket az erkölcsben. Így kezd formálódni az, amit Hegel gúnyosan kanti lélekzsáknak nevezett. Formálódik pedig annak eredményeként, hogy a kanti filozófia nem a természet és társadalom törvényszerűségeinek általánosítását igyekezett megadni, hanem kizárólag egyetlen természettudományos területnek, a fizika területének, s azon belül is egyetlen elméletnek, a newtoninak. Ez annyira szigorúan következetes nála, hogy itt figyelmen kívül hagyja még saját, az égitestek keletkezéséről szóló fiatalkori elméletét is. Amennyire a newtoni elméletre adott körülmények között ráhúzható volt a kanti ismeretelmélet, annyira nem lehet azt más területen a legcsekélyebb módon sem érvényesnek tekinteni, sem pedig a fizika egészére nem lehet kiterjeszteni. Nem véletlen, hogy a fizika Einstein—Planck-féle forradalma a múlt század végén meghúzta még az újkantianizmus lélekharangját is.

De Kant maga is tudja, hogy ez a filozófia szűkös. Látja, hogy amit ő *A tiszta ész kritikájá*ban kidolgozott, nem vonatkozik, és nem is vonatkozhat a filozófia egészére, hanem kizárólagosan annak egy részére, mégpedig az értelemre. Tehát még több lelki képességet kell feltennünk ahhoz, hogy valami mást is meg lehessen magyarázni, mint a fizikai világot. Így azután a megismeréshez a legkülönbözőbb lelki képességek szükségesek, szinte minden különálló területnek rendelkeznie kell a maga sajátos lelki képességével, amelynek megvannak a maga fő törvényszerűségei, s ez a képesség csak bizonyos területeken alkalmazható. Így azután ebben a lélekzsákban, amelynek nincs valóságos pszichológiai kiindulópontja, amely lényegében a kanti módszertan szülötte, fel lehet lelni minden valóságos dolognak megfelelő a priori alapelvet is, amelyet nem tartalmazhat más, mint egy egészen különálló lelki képesség.

Itt azonban meg kell állnunk egy pillanatra. Természetesen igen sok filozófiában felmerült már pozitív vagy negatív formában a lelki képességek egymáshoz való viszonyának problémája. De talán még soha nem fordult elő ez olyan széttagoltságban és szétválasztottságban, mint éppen a kanti filozófiában. Az emberi lelki képességek egysége

például az objektív idealizmus számára egészen természetes. Az emberi tudat természetének egységét itt nem biztosíthatja más, mint a teleológiának az az egysége, melyet isten rendezett el. Az emberi tudat nem más itt, mint az isteni egység visszfénye, és így az ember a maga lelki képességeit ebből az egységből bontakoztathatja ki.

A felvilágosodás korabeli materializmus megint csak egy absztrakt természeti egységet tételez fel. A valóság, a gazdag természeti valóság belső egységéből következik az emberi tudat egysége is, hiszen az emberi tudat ezt az egységes valóságot tükrözi vissza. Természetesen az emberi tudat a legkülönbözőbb formában, lehetőségek stb. között képezi le a valóságot, de maga a valóság diktálja az emberi képességek sokféleségét és fejlődését, s a valóság egysége ilyen módon végső fokon az emberi tudat egységét is biztosítja. Az a valóság azonban, amely Kantnál létezik, megismerhetetlen, semmiféle egységet sem biztosíthat az emberi tudat számára. De ugyanígy nem biztosíthat semmiféle egységet az isten sem, akinek létét Kant ki akarja kapcsolni az emberi megismerésből.

Mivel Kant szerint csak a jelenségek tárulnak elénk, s ezeket is csak szubjektíve tudjuk felfogni, a lelki képességek egysége levezethetett, lenné válik. Egészen különböző lelki képességekre van szükség ahhoz, hogy a tudat alkalmazható legyen a valóságra. Így minden jelenségterület számára legalább egy lelki képességet kell megadni, különben a filozófia Kantnál tehetetlenné válnék az illető területtel kapcsolatban. Ezért ha Kant tárgyal egy valóságterületet, akkor annak ki kell dolgoznia a megfelelő lelki képességét éppen azért, mert az emberi tudatvilág egységének megrajzolásához a valóságos gyakorlatból kellene kiindulnia. Ennek elmulasztása csakis lélekzsákot hozhat létre. A dialektikus materializmus számára ilyen problémák azért nem léteznek, mert a dialektikus materializmus az emberek elé táruló valóságnak és az emberi gyakorlatnak természetes egységéből indul ki. Így az emberi tevékenység egyetemessége s ennek az emberi tevékenységnek társadalmisága válik alapjává az emberi tudat belső egységének.

Látjuk tehát, hogy Kant, kiindulópontjának ellentmondásossága következtében teremtett egy olyan problémát, amellyel később meg kell bírkóznia. A lélekzsákon lehet gúnyolódni vagy lehet elvetni, de mégis jár bizonyos előnyökkel. Ugyanis minden rosszban lévén

valami jó, éppen a lélekzsák-jelleg teszi lehetővé azt, hogy Kant egy fordított irányban és arányban, de mégis kidolgozza az emberi tudat egységén belüli különbségeket, a tudat sajátos területeit és kategóriáit. Így a kanti rendszerben levő nagy hiányosság egy más szempontból igen komoly eredményekhez juttatja a kritikai filozófiát. Így válik Kantnál központi problémává a tudat egyes résztendenciáinak beható elemzése.

Kant maga nagyon jól érzi azt, hogy ismeretelméletéből teljesen hiányzik az emberi gyakorlat. Így éppen a gyakorlat vizsgálata a következő lelki képesség, amelynek megvizsgálását céljául tűzi ki. De milyen gyakorlat az, amelyet Kant feltételez? Mint ez az előbbiekből — úgy gondoljuk — világosan kitűnt: ez a gyakorlat Kant számára nem is lehet az eleven érzéki gyakorlat, vagyis a valóságos emberi gyakorlat. Kant az egész emberi gyakorlatot legfeljebb az etikumban, az etikai magatartásban látja. S amint az ismeretelméletben a fizikai világ csak egy része volt a megismerhető — és megismerendő — világnak, és Kant csak erre koncentrált, úgy a gyakorlat vizsgálatában, *A gyakorlati ész kritikájá*ban Kant az emberi gyakorlatot leszűkíti az etikai cselekvésre, az emberi erkölcsiségre.

Azt természetesen Kant igen világosan látja, hogy az etikum a megismeréshez képest külön szférát jelent. Ennek a különleges szférának az a fő jellegzetessége, hogy — amint ezt már Hume-nál láttuk — lehetetlen tagadni, hogy összefügg az emberek közötti viszonyokkal általában, s ebből következően nem lehet a megismeréstől mereven elszigetelni. Persze ha Kant a gyakorlat totalitásából indulna ki, ha világosan látná azt, hogy a társadalmi munka jelenti minden emberi lelki képesség és viszonylat alapját, világos lenne számára a megismerés és az etikum valódi összefüggése. A kanti filozófia számára azonban éppen a gyakorlat a gyenge oldal, és még a gyakorlatot, az emberi élet morális gyakorlatát is úgy kell megkonstruálnia, hogy ennek az égvilágon semmi köze ne legyen az eleven gyakorlathoz. Így végeredményben Kantnál a „more physico" elv végighúzódik még az etikán is. Az etikát úgy konstruálja meg, hogy az éppen olyan formálisan és mechanikusan legyen érvényes, mint az ismeretelmélet tételei érvényesek a mechanika törvényeire. Továbbá az etikában is arra törekszik a königsbergi

filozófus, hogy az etikát éppen úgy kiragadja a társadalmi élet ontológiájából, mint ahogyan azt a fizikával meg lehetett tenni, és az egyedi eseteket éppen úgy a legáltalánosabb mozgástörvényekre vezesse vissza, amint arra példát nyújtott az ismeretelméletben.

Így *A gyakorlati ész kritikája*, a második „kritika" legalább annyira elvont és nem gyakorlati, mintha a „tiszta ész" problémáit elemezné Kant. Ez a bírálat végül is abba a formális normába torkollik, hogy „cselekedj úgy, hogy cselekedeted normává válhassék mindenki számára". Ez az ún. kategorikus imperatívusz, amely ki akarja kapcsolni a társadalmi helyzetek egyediségét, amely abszolút formális jellegű, kétségtelenül a rousseau-i morálfilozófia leggyengébb oldalának német átültetése a maga külsőlegességében. Ez már nem az értelem, hanem az ész parancsa Kantnál (hiszen ha az értelemhez tartoznék, akkor a kérdésfelvetés ismeretelméleti jellegű lenne), és egyben az emberi szabadság megvalósulása. Az etikumnak ez a merev elválasztása a megismerés területétől és az egész gyakorlati tevékenység korlátozása erre a parancsra azzal, hogy nem veszi számba azt, hogy egyén és nagy társadalmi célok között számos közvetítő elem, intézmény stb. van, elvonatkoztat magától az erkölcsi tartalomtól. Így válik formalistává minden olyan etika, amely a társadalomból általában és nem konkrét társadalomból vezeti le az ember erkölcsiségét.

Ez a formalizmus abból ered, hogy Kant, a német kispolgárság filozófusa, az emberi cselekvést csak formálisnak tarthatja, hiszen a polgárság gyakorlata Németországban nem több, mint az új formák betartásának és kialakításának követelése. (Csak zárójelben jegyezzük meg, mint ezt a tételt bizonyító konkrét példát, hogy az *Ármány és szerelem* Miller Lujzájának tragédiája azért következik be, mert kikényszerítik tőle egy levél megírását, valamint azt is, hogy esküt tegyen arra, hogy a levél kikényszerítettségét nem árulja el senkinek. Ő pedig megtartja esküjét, úgy jár el, mintegy három évvel megelőzve a kanti gyakorlati ész bírálatát, mintha ismerné a kategorikus imperatívuszt.)

Végeredményben ez az erkölcs nem más, mint a polgári erkölcs maga a maga formalizmusában, s elsősorban Németország tehetetlen polgárságának erkölcse. Ennek maximális teljesítménye az, hogy Miller, a zenész, kidobja a lakásából a kancellárt, de eszébe sem jut,

hogy a kancellárt esetleg a kancellári hivatalból is ki lehetne dobni. De ezzel a formalizmussal Kant egyben a polgári morál későbbi tendenciáit is előlegezi. Ez a polgári erkölcs nem más, mint a játékszabályok formális betartásának megkövetelése: a közerkölcs és magánerkölcs teljes szétválasztása. A későbbiekben, a negyvennyolcas forradalmak bukása után ez az erkölcstan a legtermészetesebben hódít. A közerkölcsben minden jogosult, hiszen ott egy magasabb indítékú észparancs követéséről van szó, amíg a magánerkölcs rigorozitásának eszméit a polgárság legalábbis formálisan fenntartja.

Kantnak ez a rigorózus, rendkívül szigorú erkölcstana, amely már szinte aszketikus jellegű, és mélyen összefügg a protestantizmussal, tehát nem véletlenül éli másodvirágzását negyvennyolc után. A kategorikus imperatívuszban a polgárság olyan normát talál, amelyhez — legalább is a magánéletben — tarthatja magát. Ez a szűkös erkölcstan kívülrekeszti az erkölcsi szférán az egész polgári gyakorlatot, s így ott aztán, a nem kimondottan etikai szférában szabad a vásár. Mivel nem a gyakorlatot, hanem csakis a morális gyakorlatot tárgyalja, s ezen belül is csak magánerkölcsi érvénnyel, a kanti etika igen szűkössé válik. Hiszen az embereknek nem morális, hanem valóságos gyakorlatuk van, s ennek a valóságos gyakorlatnak van egy etikai oldala. Etikát csak ezzel a gyakorlattal összefüggően lehet kidolgozni. Ez a szűkös és éppenúgy rigorózus erkölcstan, amely eltekint az ember egész érzéki lényétől, vágyaitól és törekvéseitől — s ennek alapját igen sokan, pl. Franz Mehring (lásd Mehring, *Zur Geschichte der Philosophie*. Prága 1933. 58. l. és köv. l.), helyesen látják részben Kant életvitelében —, ismét csak logikusan jut el erkölcs és boldogság merev szembeállításához. A boldogság ugyanis nemcsak a szabadságot, hanem az ember érzéki lényének megelégedettségét is tartalmazza. Így feltétlenül el kell jutnia oda, hogy az ember a történelmi fejlődés folyamán az ész és az ész parancsai segítségével egyre szabadabbá válik, de ennek fejében egyre inkább le kell mondania a boldogságról. Mindebből számunkra most az a legfontosabb, hogy lássuk: a kanti etika a maga filiszteri jellege következtében, fizikai mechanikus módszere következtében elvérteleníti a konkrét élő és lélegző embert. Nemcsak az emberi megismerőképességet kapcsolja ki az etikából, hanem kikapcsolja egyben az

emberi értékvilágot is s az ember valóságos konkrét lényét. A kanti etikának ez az az oldala, amelyet ki kellett domborítanunk, mert enélkül nem lehetne megérteni *Az ítélőerő kritikájának* kérdésfeltevését.

Van azonban a kanti etikának még egy olyan mozzanata, amely nagy szerepet játszik abban, hogy *Az ítélőerő kritikájának* létre kellett jönnie. Ez a magánvaló problémájához kapcsolódik. A magánvaló ismeretelméleti megismerhetetlenségének kulcsa — mint láttuk — abban van, hogy Kant a gyakorlatot kiküszöböli a filozófiából. Most már akármilyen — ha mégoly privát — gyakorlat szemügyre vétele esetén is el kell tűnnie a magánvaló dolog megismerhetetlenségének. Ezt a következtetést Kant valóban le is vonja az etikában. Itt már eltűnik a magánvaló megismerhetetlenségének a különállása. Eltűnik, mégpedig olyan módon, hogy a magánvalót Kant ismét szubjektivizálja, és belehelyezi az emberek természetébe, azonosítva a magánvaló dolgot a szabadsággal. A szabadság pedig legott létrejön, ha a kategorikus imperatívusznak engedelmeskedünk.

De amint a materialisták az etika területére lépve tüstént idealistákká váltak, úgy az istent kizáró idealisták az etika területén hirtelen istenért kiáltoznak, mert más számukra az etikumot nem biztosíthatja. Különben teljességgel elképzelhetetlen számukra az etikum, amelyet egy érzékfeletti szubsztrátumnak kell biztosítani. Ha nem maga a társadalmi valóság válik az etikum alapjává, nem lehet mást tenni, mint feltételezni egy olyan objektív lényt, amely a parancsot, a kategorikus imperatívuszt belénk helyezte. Igy az isten léte Kantnál, éppen úgy, mint etikus példaképénél, Rousseau-nál is, az egyedüli lehetséges biztosítéka annak, hogy a rendkívül korlátozott, a konkrét mozgástól elszakított, pusztán az erény formalizmusára épített etikának valamilyen objektív érvényt lehessen adni. Így a polgári filozófia, amely már eljutott az istenképzet kiküszöböléséhez az egyik oldalon, még egy jakobinisztikusan elvont erkölcstanban is, még egy aszketikus erkölcstanban is kénytelen visszahozni az isten képzetét, éppen az erkölcstan teljes aszketizmusa miatt.

Így azután Kant, aki elválasztotta az etikát a megismeréstől, továbbá mindezeket az ember érzéki lényétől, az ellentmondásoknak egész sorozatával kerül szembe. Adott egy ismeretelmélet, amely

az objektív valóságot megismerhetetlennek jelenti ki, amely kiküszöböli a gyakorlatot, amely kiküszöböli az istent, amely nem veszi tekintetbe az ember érzéki lényét, valóságos tudatát. Továbbá van egy etika, amely a valóságosan megismerhetetlent megismeri, amely valamilyen gyakorlatot feltételez, amely tételezi az istent, de amely még mindig nem veszi tekintetbe az ember valóságos konkrét lényét, ahol a filozófia még mindig ember nélküli filozófia marad. Továbbá van egy megismerőképességünk, amely alkamas a fizikai világ megismerésére, és egy megismerőképességünk, amely alkalmas irányítani bennünket a magánerkölcs területén, a megismerőképesség, illetve a megkívánóképesség, de ezek között semmiféle kapcsolat nincsen.

Így ír erről maga Kant: „Természeti fogalmak által a törvényalkotás az értelem révén történik és elméleti. Szabadságfogalom révén a törvényalkotás az ész által történik és csupán gyakorlati. Egyedül csak a gyakorlatiban lehet az ész törvényalkotó; (a természet) elméleti megismerése tekintetében az ész (mint amely az értelem segítségével törvényismerő) csak az adott törvényekből vonhat le következtetések útján konklúziókat, amelyek azonban mégis csak megrekednek a természetnél." (Lásd *Bevezetés Az ítélőerő kritikájához*. II.) Majd később még világosabban: „De hogy ez a két különböző terület — amely ha nem is a törvényalkotásban, de az érzéki világban mutatkozó hatásaiban szünet nélkül korlátozódik, nem egyet alkot, ez onnan van, hogy bár a természetfogalom a szemléletben, de nem magánvalókként adja meg a tárgyait; ezzel szemben a szabadságfogalom objektumában egy magánvaló dolog mutatkozik ugyan meg, de nem a szemléletben;" (I. h.).

III. AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA MINT A KANT TEREMTETTE LELKI KÉPESSÉGEK KÖZÖTTI SZAKADÉK ÁTHIDALÁSI KÍSÉRLETE

Kant nehéz helyzetbe kerül, mivel a két lelki képesség, az ész és az értelem között semmiféle átmenet nem lehetséges, a két terület között nincsen semminemű reális kapcsolat. Ezen a königsbergi

filozófus úgy segít, hogy megírja a harmadik „kritikát" ameyben átmenetet akar teremteni a két képesség között, hogy valamilyen módon mégis biztosítsa az emberi egységet. S mi más biztosíthatná ezt az egységet, mint maga az ember antropológiai teljességében. S ha a gyakorlatot mint egységet biztosító tényezőt nem vettük fel kiindulópontnak, akkor ebből logikusan következik, hogy semmiféle más módon nem is lehet megtalálni ezt az egységet, mint ezen az alapon.

Ha valaki figyelmesen követte eddigi fejtegetéseinket, világosan fogja látni, hogy Kantnál a lelki képességek széttagolásának lélektelensége mögött mi rejlik. Ennek titka az, hogy éppen azért képtelen az embert mint konkrét érzéki lényt felfogni, mert számára a gyakorlat puszta teoretikus aktivitás. De Kant hiába kísérli meg azt, hogy egyfelől megteremtse az értelem filozófiáját és ezzel az ismeretelméletet, másfelől megalkossa az ész filozófiáját, az etikumot, ha hiányzik, és menthetetlenül hiányzik az ember a maga szenvedélyeivel, affektusaival, érzelmeivel és érzékiségével. Továbbá Kant a maga korának magas tudományos színvonalán állva nem nyugodhat bele abba, hogy éppen itt iktasson ki egy területet. Ugyanis bizonyos tudásokról, mint a földmérésről még nyugodtan kijelentheti azt, hogy nem igazi tudás, mert a tudománynak puszta korollárriumához tartozik, de magát az antropológiát nem számíthatja ilyen tudások közé. Azt világosan látja, hogy sem az antropológiát, sem pedig a biológiát nem lehet egyszerűen levezetni a fizikából úgy, amint azt a kémiával és a földméréssel tette (vö. Első bevezetés utolsó bekezdésével, ahol Kant a többi között ezt írja: „Tehát amennyire a tiszta geometria problémáinak megoldása nem tartozik a geometriának [a filozófiának — H. I.] különös részéhez, vagy a földméréstant nem illeti meg a gyakorlati geometria elnevezése, megkülönböztetésül a tiszta geometriától mint annak második része, ugyanígy, de még kevésbé szabad a természet gyakorlati részéhez számítani a kísérletek vagy a megfigyelések mechanikai vagy kémiai tudományát . . .").

Így azután Kant számára világossá válik, hogy itt egy egészen új mozzanatról van szó, amelyet nem lehet az erkölcsi elvekből levezetni. Hogyan lehetne ugyanis erkölcsi elvekből levezetni azt, hogy nekem valami tetszik, hogy bennem az jó benyomást kelt, tetszést

ébreszt? Csak úgy, ha az etikám nem olyan, mint Kanté, vagyis ha nincs kizárva belőle az élvezet, a boldogság, a jókedv. Ha viszont az etikum független a tetszéstől és nem-tetszéstől, a konkrét tárgyakkal kapcsolatban felmerülő reakcióktól, amelyek spontán jellegűek is az első pillanatban, akkor természetesen az esztétikumot el kell szigetelni az etikumtól.

Így jön azután létre Kantnál mintegy közvetítő elemként az értelem és az ész között az ítélőerő. S így szerepel a tetszés és a nem-tetszés érzése mint közvetítő a megismerő- és megkívánóképesség között, az értelem törvényalkotása és az ész parancsai között. Így az ítélőerő hivatása az, hogy valamilyen módon helyreállítsa a Kant által szétdarabolt emberi totalitást. Éppen ebből a szempontból érthetjük meg azt, hogy miért oszlik *Az ítélőerő kritikája* két olyan részre, amelyeknek egymáshoz látszólag semmi közük nincs, és nem is lehet. Az első rész ugyanis az esztétikai ítélőerő kritikáját nyújtja, tehát tárgya az esztétikum, vagy ahogy ez Kantnál felmerül: a szépség. A másik rész a teleológiai ítélőerő bírálata, amelynek tárgya a természet filozófiája, mégpedig a szerves természet, vagyis a biológia szférájának filozófiája. Soha még Kant előtt, sem Kant után nem jutott filozófusnak, sem senki ember fiának eszébe, hogy ezt a két egymástól különböző heteronóm területet egyetlen közös megismerőképesség alá próbálja rendelni. Ugyanis mi köze van az esztétikának a biológiához? Úgy gondoljuk, hogy reális gondolkozással csak igen távoli, mégpedig a lényeg szempontjából elhanyagolható összefüggést vagy közösséget lehet a két terület között megállapítani. Kantnál is úgy tünhetik a felületes szemlélő előtt, hogy az esztétika és a biológia szféráját valahogyan kihagyta a két előbbi „kritikájából". Viszont nagyon is ragaszkodott a hármassághoz, mint ez a bevezetéshez fűzött utolsó jegyzetéből kiderül: „Meggondolandónak találták, hogy felosztásaim a tiszta filozófiában csaknem mindig úgy sikerültek, hogy három részre oszlottak. Ez azonban a dolog természetében van. Ha valamely felosztásnak a priori kell létrejönnie, akkor az vagy *analitikus* lesz az ellentmondás tétele szerint; és ekkor feltétlenül két részből fog állni *(quodlibet ens est aut A aut non-A)*. Vagy pedig szintetikus; és ha ezt ebben az esetben a priori *fogalmakból* kell levezetni (nem pedig, mint a matematikában a priori fogalmaknak

megfelelő szemléletből), akkor annak megfelelően — amely a szintetikus egységhez egyáltalában megkövetelhető, nevezetesen: 1. feltétel, 2. valamely feltételezett, 3. a fogalom, amely a feltételezettnek feltételével való egyesüléséből ered — a felosztásnak szükségszerűen trichotómiának kell lennie."

Itt is a dolog természetéről magáról van szó egy egészen más értelemben. Kant ugyanis itt nem a formák rabjaként menekül ilyen önkényességbe. Azért jutott el erre a következtetésre, mert itt természetszerűen a konkrét emberből akart kiindulni, már amennyire transzcendentális és apriorisztikus módszertana megengedte. Hiszen csak a konkrét ember teremtheti meg az egységet a szétszakadozott lelki képességek között. Így Kantnál az esztétika kérdésfeltevése egyáltalán nem esztétikai jellegű, sőt mi több, nem is általában filozófia jellegű, hanem lényegileg antropológiai természetű.

Más esztétikáknak ilyen kérdései vetődnek fel: Mi a szép? Vannak egyes esztétikák, amelyek azt kérdik: hogyan lehetséges művészet? Ismét mások így kérdeznek: mi az esztétikus köre? Kant kérdésfeltevése az: hogyan lehetségesek ízlésítéletek, mi az ízlésítélet első mozzanata? S ebben az eddigieket át nem gondoló olvasó számára valóban megdöbbentő kérdésfeltevésben benne rejlik Kant egész kiindulópontja az esztétika terén. Elsősorban antropológiai oldalról akarja megalapozni az esztétikai szférát. Így bizonyos értelemben azt kell mondanunk, hogy Kant nemcsak a *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről)* című munkájában foglalkozott az esztétika előtanulmányaival *Az ítélőerő kritikáját* megelőzően, hanem az *Antropológiájában* is. O. Schlapp ismeri fel elsőnek, anélkül hogy levonná a megfelelő következtetést: Kant éppen az antropológiáról való gondolkodása közben jutott el az esztétikai problémákhoz. (Lásd O. Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urtheilskraft (Kant tanítása a lángészről és az Ítélőerő kritikájának keletkezése).* Göttingen 1901. 115. l.) Kizárólag ezen az alapon válik érthetővé az, hogy miért tárgyalja Kant az esztétikát ugyanazon megismerőképességen belül, mint a biológia filozófiáját. Ugyanis az antropológiai kiindulópont rokonítja egymással a két lényegében elütő szférát.

Mielőtt egy-két konkrét alapkérdést megvizsgálnánk *Az ítélőerő kritikájával* kapcsolatban, éppen az itt felmerülő kérdést kell tisztáznunk. Van-e jogosultsága az antropológiai szempontnak az esztétikával kapcsolatosan? Az antropológiához való menekülés az idealizmus alapján szükségszerű eredmény akkor, ha az idealizmus következetesen végiggondolt módon antinómiákhoz vezet. Igen jellemző ebből a szempontból az, hogy Kant után megtörtént ez a Husserl-iskola esetében is, amely antropológiai iskolává lett, sőt Nicolai Hartmann is élete végén egészen hasonló okokból az antropológia felé fordult, s az ő iskolája is antropológiai jelleget öltött, amint ezt Arnold Gehlen példája is mutatja.

Természetesen külön kérdés azonban az, hogy az antropológia kiutat jelent-e az idealizmus számára, és ismét más kérdés az, hogy jogosult-e arra, hogy az esztétikát lényegileg antropológiai-pszichológiai kiindulópontok alapján tárgyalja. A szubjektív idealizmus, amely tagadja a visszatükrözés, a mimézis alapvető tényét, ha esztétikát akar létrehozni: csakis ilyen kiindulópontú lehet. De túlmenően a szubjektív idealizmus szükségszerű követelményén is, hangsúlyoznunk kell, hogy ebben a kiindulópontban van egy igen lényeges részigazság. Ugyanis a művészet és minden esztétikai élvezet lényeges sajátsága az, amint Lukács György kimutatta (lásd *A realizmus problémái. A művészet és az objektív igazság* című tanulmányt, Hungária 19—65. l.), hogy sohasem szakadhat el az ember antropológiai lényétől. Másszóval az esztétikum mindig az érzékeken keresztül hat, és másképpen nem is hathat. Következésképpen, amikor az esztétikum megragadja az objektivitás lényegét, amikor műalkotássá válik, csakis az ember érzéki lényére építhet.

Másfelől azonban az antropológiai kiindulópont az idealizmusban mindig annak eltakarására szolgál, hogy az idealizmus éppen szóban forgó fajtája képtelen a történetiséget megragadni az esztétikai szférán belül. Így a történelmi problémafelvetést itt mindenütt antropológiai általánosítások helyettesítik. Ez természetesen azzal a következménnyel jár, hogy nem az esztétikum mint esztétikum kerül a tárgyalás középpontjába, hanem a szépség, amely szűkebb is, tágabb is az esztétikum területénél. Az esztétikum valóban hozzákötődik az érzéki világhoz, s ennyiben az idealizmusnak igaza van, ha antropo-

lógiai kiindulópontú, az esztétikum azonban nem csupán az ember antropológiai lényéhez kötődik. Maga az ember antropológiailag történetileg fejlődik, s ami a legfontosabb: az antropológiai szférában még csak az esztétikai élmény feltételét lehet tetten érni, s nem magát az esztétikumot a maga lényegében s teljességében. Az esztétikum mélyen összefügg az ember történeti lényével. Tehát nem az emberrel általában, hanem a történeti emberrel, az ember történetiségével.

Ebben az értelemben az antropológiai kiindulópont árulkodik Kant egész filozófiai építményének egyik alapvető gyengeségéről. Kant ugyanis teljességgel feladja, s mivel az objektivitást elveti, természetesen fel is kell hogy adja a régi, még Aristotelésnél megfogalmazódott filozófiai álláspontot, amely szerint az ember zoón politikon, tehát társadalmi lény. Ehhez a zoón politikon elképzeléshez, idealista oldalról Hegel és materialista oldalról Marx — még ha nem is kimondottan, de az egész életművön végigvezetve — teljes határozottsággal hozzáfűzik azt, hogy az ember nemcsak zoón politikon, hanem zoón historikon is. Vagyis az ember társadalmitörténelmi lény. Így az ember minden érzéke, tehát antropológiailag megrögzített tulajdonságai is történelmileg fejlődnek. Persze ezen túlmenően az emberi lélektan az emberi tudat, amelyre az esztétikai élmény irányul, még mozgékonyabban történeti és változó, mint az érzékek. Így két különböző ütemű történeti szféra az, amivel az esztétikai hatás kapcsolatba kerül. Így az ember esztétikai érzéke történelmileg fejlődő és változó, egyre gazdagodó érzék.

Kant persze — álláspontjából következően — egyetlen pillanatra sem képes arra, hogy itt a valódi összefüggést mutassa be és fejtse ki. Ugyanis azt kellene kimutatnia, amire lényegileg csak utalások vannak nála, hogy az esztétikum antropológiai kötöttsége csak kezdete az esztétikumnak és annak lényege sokkal mélyebben van. Ehhez azonban az esztétikumot a valóságos emberi történelmi fejlődésből kellene levezetnie. Ennek a történeti fejlődésnek leírása vagy legalábbis hisztorikus szemléletű érintése helyett Kantnál itt legfeljebb kezdeti lépések vannak, amit módszerének a valósággal való és belső ellentmondásai kényszerítenek ki. Ilyenkor aztán Kant utal egy felsőbbrendű megismerőképességre, az intelligibilisre, de

már képtelen az ember antropológiai lényének az esztétikummal való sokoldalúan dialektikus kapcsolatát feltárni.

Mindez — mint láttuk — könyörtelen szükségszerűséggel következik a gyakorlatnak abból a szűkös felfogásából, amely a gyakorlatot kizárólag az erkölcsre szorítja le. Ennek a korlátozásnak, valamint Kant szubjektív idealizmusának legsúlyosabb következménye az, hogy Kant legfeljebb a lelki képességek egymás mellé sorakoztatásáig juthat el. Így bármennyire is kapcsolatot akar teremteni az ítélőerő révén értelem és ész között, etikum és megismerés között, végeredményben nem a megismerőképességek egymásból való történeti levezetése történik meg itt, hanem csak a kritikai filozófiában támadt űrt tölti be, nevezetesen az antropológia és a biológia területén mutatkozó hiányokat kísérli meg kiküszöbölni az ítélőerő segítségével. Így azonban az ítélőerő által megteremtett kapcsolat a két első értelmi képesség között csak puszta logikai konstrukció maradhat.

Logikai konstrukció marad annak ellenére is, hogy az esztétikum valóban komoly szerepet tölt be a megismerés és a gyakorlat közötti kapcsolatban. Hiszen valóban a művészet egy bizonyos vonatkozású megismerés eredményeit popularizálja, népszerűsíti (anélkül, hogy ez volna az egyetlen vagy fő feladata), s bizonyos esetekben valóban a gyakorlatba való áttételben is segítséget nyújt. Másfelől a művészet a gyakorlat problémáit először tükrözi vissza úgy, hogy ez mint tárgyiasított visszatükrözés a tudományos elmélet számára is közvetíti a gyakorlat eredményeit. Itt tehát gyakorlat és művészet közötti kölcsönhatás két irányú mozgásban jelentkezik.

Ezekben az esetekben azonban nem egyszerűen megismerésről, hanem a társadalmi megismerés totalitásáról van szó, s nem etikai gyakorlatról, hanem a társadalmi gyakorlat totalitásáról.

Az idealizmus, amely a valóságot és az emberi megismerést lényegileg csak szembeállítani tudja, s amelynek számára lét és tudat abszolút ellentétet jelentenek, természetszerűleg az esztétikában látja meg egyedül a két szubsztancia közötti kapcsolat lehetőségét. A valóságban azonban lét és tudat, amint erről Lenin beszél, csak ismeretelméleti szempontból jelentenek abszolút ellentétet, ontológiai vagy egyéb szempontokból ez az abszolút ellentét nem létezik.

Így a dialektikus materializmuson belül, a materialista módon egységesen felfogott valóságon belül nem kell szakadékokat áthidalni az esztétikum segítségével. Viszont az idealizmusnak még legfejlettebb formáiban is számolnia kell a szakadékáthidalás feladatával. Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy éppen ezt a tendenciát dicséri meg Hegel is akkor, amikor a kanti esztétikáról beszél: „Ez az alap (az esztétikáé — H. I.) legáltalánosabb meghatározása szerint az, hogy a művészeti szépben olyan középhelyzetet ismertek fel, amely feloldja s az egységre visszavezeti a magábanvéve absztrakt, nyugvó szellemnek és a — külsőleg megjelenő, vagy mint szubjektív érzés és kedély, benső — természetnek ellentétét és ellentmondását. A *kanti* filozófia ezt az egyesítőpontot már nemcsak szükségletnek érezte, hanem határozottan fel is ismerte és a képzet elé hozta." (Lásd Hegel, *Esztétikai előadások*. I. köt. Ford.: Zoltai Dénes. Akadémiai Kiadó, 1952. 56—57. l.)

Így tehát az, ami az idealizmus számára az abszolút ellentétek feloldásának szükséglete, a materializmus számára inkább a megkülönböztetés, az elkülönítés szükségleteként marad meg, s természetesen a történelmi fejlődés kibontakoztatása alapján történik. Az ilyen differenciák megrajzolásának legfőbb módszere az egységes gyakorlat történelmi totalitásából való kiindulás, ahol is a gyakorlat lényege a valóság történelmi átalakítása. De éppen a disztinkciók terén, amelyeket az idealizmus dolgozott ki, sokat tanulhatunk Kanttól és különösen leggazdagabb művéből, *Az ítélőerő kritikájá*ból.

Ahhoz, hogy az ítélőerő kritikájának valóságos funkcióját megérthessük, még egy pillantást kell vetnünk arra a helyzetre, amely a német művészetben *Az ítélőerő kritikájá*nak megírása idején uralkodott. Ennek a vizsgálatnak szükségességét sok szempontból kétségbe lehet vonni, elsősorban annak alapján, ami benne él a köztudatban, hogy Kant lényegileg egészen járatlan volt a művészetben s ezen belül különösen kora művészetében. A valóságban azonban, amint ezt a Kant-előadásokról készült egyetemi jegyzetek alapján Schlapp megmutatja (i. m. 403. l.), Kant kitűnően ismerte Gottsched, Klopstock, Lessing, Herder és Wieland műveit. Másfelől a kor német művészete nemcsak *Az ítélőerő kritikája* szempontjából igen fontos és perdöntő kérdés, hanem a mű közvetlen hatástörténete

szempontjából is. Ezen a területen a nagyon is nem-gyakorlati Kant rendkívül gyakorlatiasnak mutatkozik. A kanti esztétika ugyanis teljes mértékben megfelel a kor német művészete elé állított feladatoknak.

Az a kor, amelyben *Az ítélőerő kritikája* megjelenik, a Heine által művészi korszaknak nevezett periódus. Ennek a korszaknak jellegzetessége az, hogy a művészek mintegy sánctáborba vonulnak, s ebben a sánctáborban védik magukat a kor Németországában az összes káros hatásoktól, azoktól a szörnyű körülményektől, amelyeket a német mizéria okoz. A német irodalomnak ez a „sziget" jellege, elszakítottsága magától a valóságos német fejlődéstől a szó konkrét értelmében, természetesen a lényeg tekintetében nem jelent elszakadást a kor német problémáitól, hiszen enélkül nem születhetnék meg egy nagy irodalom. Jelenti azonban azt, hogy a német irodalom kényszerű módon lemond ebben az időszakban a politikai gyakorlatról, és a felvilágosodás egész Európán áthömpölygő eszméit egy sziget keretébe zárja be. Ezen a szigeten azután a szépség és harmónia kultusza uralkodik. Ez a kultusz egyaránt jelent harcot a német elmaradottsággal és a kapitalizmus elembertelenítő, embert széttagoló és művészetellenes hatásával.

Kant fő sajátsága ebben a tekintetben abban áll, hogy mint a polgárság gondolkodója az emberi megosztottságot és szétdaraboltságot közvetlenül adott létezőnek tekinti, de hatalmas erőfeszítéseket tesz az emberi egység helyreállítására. S éppen az esztétikában kísérli meg ennek az egységnek a megkonstruálását. Az ő esztétikája éppen úgy tükrözi ezt a kísérletet, az utolsó nagy polgári kísérletet az egyszer már szétdaraboltan látott ember egységének elméleti helyreállítására, mint ahogyan tükrözi a kor német esztétikai szférájának szigetjellegét. Az elszigetelési tendencia és az egységteremtő tendencia ugyanannak a törekvésnek két oldala a kanti módszertanban, s ezért előbb leválaszt, majd egységet mutat be akkor, amikor az esztétikai szféráról beszél. Ez az „elszigetelés" a német művészi szigetnek éppen úgy ideológiája, mint ahogyan az emberi egység helyreállítására való törekvés összevág a harmóniaeszménnyel. Ezt a problémát feltétlenül fel kellett vetnünk, mielőtt *Az ítélőerő kritikájának* egyes részletproblémáit elemeznénk, annak ellenére is, hogy a hatástörté-

nettel kapcsolatban ismét szólni fogunk erről a kérdésről. Ugyanis ennek az összefüggésnek áttekintése nélkül kevésbé volna érthető a kanti kérdésfelvetések egészen sajátos módszertana. Ezt a kapcsolatot igen világosan mutatja az is, hogy mennyire szükségszerű az antropológiai érdeklődés ebben a korszakban, amit világosan bizonyít Goethének egy Winckelmannal foglalkozó fejtegetése:

„... mert az önmagát egyre fokozó természet végső terméke a szép ember. Bár ritkán hozhatja csak létre, mert eszméinek nagyon is sok feltétel szegül ellene, és még az ő mindenhatósága számára is lehetetlen sokáig megmaradni a tökéletességben ... Ezzel szemben most fellép a művészet; mert miközben az ember a természet csúcsán áll, önmagát ismét valami egész természetnek tekinti, amelynek újra csúcsot kell kihoznia magában. Evégből fokozza magát, miközben minden tökéletességgel és erénnyel átitatódik, választékosságot, rendet, harmóniát és jelentést hív segítségül ..." (idézi: Lukács, *Goethe és kora*. Hungária, é. n. 202—203. l.) Látni fogjuk a továbbiakban, hogy itt a Goethe által kifejtett elemek az antropológiai kiindulóponttól kezdve egészen az „új csúcsokig és az erénnyel való átitatottságig" szerepet játszanak a kanti esztétikában — természetesen a kanti megfogalmazásokban és viszonylatokban. De a motívumok azonossága tagadhatatlan, s így a kanti esztétika megértéséhez szükséges tekintetbe venni a művészi korszak jellegzetességeit.

Tehát *Az ítélőerő kritikájának* fő érdeme az, hogy az embert mint érzéki lényt természetellenesen negligáló ismeretelmélettel és még természetellenesebben negligáló etikával szemben, az embert állítja középpontba. Éppen azt az emberi egységet akarja helyreállítani, amely szükségképpen megbomlott az előző két kritikában. S ha *Az ítélőerő kritikáját* úgy fogjuk fel, mint azt a művet, amelyben kísérlet történik arra, hogy egy lelki képesség segítségével az etikum kategóriáit alkalmazzuk az értelem, vagyis az ismeretelmélet tárgyaira, akkor látni fogjuk, hogy Kant elmélete nagyon is egybeesik a művészi korszak költőinek törekvéseivel. S noha Kant előfeltevései már a polgári világból erednek, míg Goethe és Schiller előfeltevései nagyobbrészt — legalábbis esztétikai téren — az antikvitásból (részben Winckelmann közvetítésével), és számukra előfeltétel az, ami Kantnál az esztétikai eredménye és egy kellés, de mégis ez a

gondolati közösség és érintkezés teszi lehetővé azt, hogy *Az ítélőerő kritikája*, legalábbis egyik alaptendenciájában, a művészi korszak egyik jellegzetes esztétikájává váljék.

IV. AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐVEL KAPCSOLATOS PROBLÉMÁK

a) Az érdek kikapcsolásának értelmezése

Kant jó ideig nagyon húzódozott az esztétikai kérdések felvetésétől. Ennek nyilván az volt az oka, hogy Kant ismeretelméletileg csak a legáltalánosabb fogalmakat közelíti meg, az etikában is az a törekvése, hogy az egyediséget és a különösséget elkerülve az egyes ember cselekvéseit a legáltalánosabb parancsokra, valamint az észfogalomra vezesse vissza. Így mindaz, ami nem egészen általános, kívül esik a gondolatkörén. *A tiszta ész kritikájának* első kiadásában még azt mondja az esztétikai ítéletekről, hogy „lehetetlen a szép kritikai megítélését észelvek alá rendelni és a szép szabályait tudománnyá tenni, mert az elgondolt szabályok vagy kritériumok — forrásuk alapján — pusztán empirikusok, és sohasem felelhetnek meg a priori törvényeknek, amelyek alapján ízlésítéletünknek a priori kellene irányulnia."

Ugyanennek a műnek második kiadásában ez a tétel már sokkal óvatosabb megfogalmazásban található. Itt már csak arról beszél, hogy a szépség megítélésének forrásait nem lehet meghatározott a priori ítéletek alapján tárgyalni. Végül is *Az ítélőerő kritikájának* megírására tehát nem speciális esztétikai érdeklődés, hanem az előbb említett problémák kényszere vitte rá. S éppen ezért válik számára az a priori ízlésítéletek lehetősége a kiinduló kérdéssé, mégpedig úgy, hogy szerinte az esztétikai tárgy a tetszés és a nem-tetszés érzését kelti fel. Következésképpen Kant kikapcsolja a tárgyalásból a szépség objektív alapját, és az esztétikai ítéletet pusztán szubjektívnak tartja. S ez nemcsak rendszeréből érthető meg, hanem abból, hogy átveszi a szokványos esztétika előítéletét, amely az esztétikumot azonosítja a szépséggel. Ez az azonosítás természetesen feltétlenül idealizmushoz vezet. S már itt is hangsúlyoznunk kell, hogy Kant számára az

előbbiekkel összefüggésben a szépségről alkotott ítéletek első forrása a természet, s ennek következtében a természeti szépet előbb tárgyalja, mint a művészetet, ami megint mélyen összefügg ezzel a szubjektivizmussal.

Az ilyen fajta kérdésfeltevés okát már az előbbiekben megkíséreltük megvilágítani. Kant állandó igénye az a priorizmusra természetszerűen nem is tesz lehetővé mást, mint egy szubjektív kiindulású esztétikát. Az antropológiai kiindulópont pedig szükségessé teszi a tetszés és a nem-tetszés érzésének vizsgálatát. De éppen az idealista kiindulópont nem magyarázhatja meg közvetlenül azt, hogy Kant számára miért elsődleges a természeti szépség a művészivel szemben. A materializmusban ugyanis a természeti szépségből való kiindulás a mechanikus tükrözéselmélet következménye. Vonatkozik ez Csernisevszkijre és Diderot-ra egyaránt.

Kantnál viszont a tükrözés kategóriája csak a művészet problémájánál merül fel, közvetetten és alkalmilag. Hogy Kant mégis a természeti szépséget tárgyalja elsőnek, ennek az az oka, hogy egyéni lélektanilag a természeti szép élménye úgy tűnik, mintha megelőzné a művészeti szépséget. Így Kant ezen a téren is elfogadja a felvilágosodás kiindulópontját. Ennek a kapcsolatnak azonban nemcsak pozitív jelentősége van. Éppen úgy, ahogyan a felvilágosodás képtelen volt az esztétikumot a gyakorlat totalitásából levezetni, a gyakorlatot méginkább elszegényítő Kant természetszerűleg még képtelenebb volt erre, s így a természeti szépség élménye — mint olyan, amelyben a gyakorlat közvetlenül nem játszik szerepet —, nála előtérbe kellett kerülnie. A kétféle élmény: a természeti és a művészeti szépség egymáshoz való viszonyát nem szabad hierarchikusan vagy akárcsak időbeli egymásutániság keretében felvetnünk. Az ember esztétikai érzékét az ember társadalmi tevékenysége s ezen belül munkatevékenysége termeli ki. Igen hosszú folyamatnak kell tekintenünk azt az utat, amelyet az emberi nem megtesz addig, amíg az egyszerű mimézisből, amely sokszor mindenféle mitikus kultusszal keveredik, eljut az esztétikumig, amely természetesen nem az ember antropológiailag veleszületett tulajdonsága. Az összemberi gyakorlat s ezen belül a mimézis gyakorlata is nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy kialakuljon az esztétikai érzék, amely képessé tesz a szépség

— akár a természeti, akár a művészeti szépség — felismerésére, illetve megteremtésére. A szépségeszmény sem függ tehát össze közvetlenül az ember antropológiai lényével, hanem minden ízében történeti, s ezért a szépségideál maga is állandóan változik. (Ismét hangsúlyozzuk, hogy a szépségideál csak vonatkozásban áll az esztétikummal, de nem azonos vele.) Ezért azt mondhatjuk, hogy mindazok a mai esztéták, akik az ember esztétikai érzékének és tevékenységének levezetését a természeti szép tárgyalásával kezdik, vagy a felvilágosodás esztétikájához vagy Kanthoz csúsznak vissza, mivel nem rajzolják meg az esztétikum valódi dialektikáját, a konkrét esztétikai gyakorlatot.

Így azután a kanti esztétika vizsgálatai a tetszés és nem-tetszés vizsgálatával kezdődnek, s teljesen szubjektivista jellegűek. Az esztétikai ítélet sajátságát Kant mindenekelőtt abban látja — szokott kritikai módszerének megfelelően —, hogy a tetszés csak akkor esztétikai jellegű, ha nem függ össze érdekkel. Ez az érdeknélküliség az esztétikai ítéletben a vulgáris magyarázatok szerint elsősorban és csupán azt jelentené, hogy Kant tagadja az esztétikum osztálymeghatározottságait. A valóságban azonban itt egy más területen pozitív mag rejlik. Ez a kategória ugyanis Kantnál arra szolgál, hogy az esztétikumot egyfelől leválassza az etikumról, másfelől a tartalmatlan érzékiségről. A csak az érzékiségben, a „puszta érzékekben" tetszetős dolgokat Kant kellemesnek nevezi. A kellemes és szép ilyen elválasztása azért igen nagy jelentőségű, mert itt többről van szó, mint „az irokéz Sachem" esetéről, akinek Párizsban semmi sem tetszett jobban, mint a lacikonyha. A kellemességtől való elválasztás nemcsak azt jelenti, hogy esztétikailag számba nem jövő ítéleteknek jelentjük ki azokat, amelyek ilyeneket mondanak ki: ez a hús szép, mert jó lenne megenni, hanem kimondja azt is általában, hogy semmi köze az esztétikumhoz annak, ami a puszta érzéki színvonalon tetszetős.

Így ez a meghatározás kivonja az esztétikum köréből azokat a jelenségeket, amelyek az első pillanatra, az első hatásra tetszetősnek tűnnek, de valójában ennél a közvetlen érzéki hatásnál semmilyen mélyebb tartalmuk nincsen. Az antropológiai esztétikának, mint amilyen a Kanté, nagyon kell hangsúlyoznia ezt a negativitást, hiszen maga az antropológiai kiindulópont semmi biztosítékot nem

kínálhat ez ellen a téves értékelés ellen. Így a giccs is ezen az alapon záródik ki Kantnál az esztétikai szférából. A giccs jellegzetessége az, hogy az első pillanatban kedvező érzéki benyomást kelt, a kellemesen hangzó dallamok vagy a szép tájak képe révén hat, s mégis a legesztétikátlanabb dolog.

Az érdeknélküliség megkövetelése azonban nem pusztán a csak érzéki élvezetet okozó tendencia ellen irányul, nemcsak erről választja le ezzel Kant az esztétikumot, hanem a morálról is. A moralizáló szempont, pl. Rousseau-é is, idegen az esztétikai ítélettől. Kétségtelen az, hogy Rousseau művészetellenessége plebejus talajból táplálkozott, a francia filozófus ugyanis azért utasította el a művészet létjogosultságát, mert „... a nagyoknak a hivalkodása a nép verítékét ilyen hiábavaló dolgokra pazarolja ..." (lásd 2.§.) A valóságban ilyen szempontok, amelyek már régebben vallási oldalról pl. az őskereszténységben, majd később az eretnek mozgalmakban felmerültek, esztétikailag teljesen jogosulatlanok. Jellemző, hogy ez a moralizáló szempont polgári plebejus szemléletű művészeknél egészen a legutóbbi időkig felmerül, s még Tolsztojnál is komoly szerepet játszik.

Az ilyen moralizáló érdek hangsúlyozása az osztálytársadalmak korában azzal járt, hogy a művészetet elutasították, s így ebből is látható, hogy ez a kérdésfeltevés messze jár az esztétikumtól. Igaza van tehát Kantnak abban, amikor ilyen értelemben kikapcsolja az esztétikából az érdeket. Ez természetesen nem jelenti, és nem is jelentheti az érdekek minden fajtájának kikapcsolását az esztétikai szférából. A jelző nélküli érdek Kantnál a moralizáló ítéletre vonatkozik, és a pusztán kellemesre mint olyanra, amelynek valóban nincsen szerepe és nem is lehet az esztétikai ítéletben. A puszta kellemesség esztétikai elfogadása ugyanis azt jelentené, hogy az esztétikumban hatalmas szerepet juttatunk az egyesnek, holott az egyes színvonalán érvényes az a tétel, hogy „de gustibus non est disputandum", vagyis az ízlésekről nem lehet vitatkozni. Más szóval akkor az ízlés egyénileg változnék. Másfelől a morális megítélés egy rousseau-i-kanti értelemben az esztétikai ítélet normatív általánosságát jelenti, ami nem adna semmiféle fejlődési és változatossági lehetőséget az esztétikumnak, amelynek pedig éppen ez az egyik legjellegzetesebb vonása.

Ha valaki elfogulatlanul olvassa *Az ítélőerő kritikáját*, feltétlenül feltűnik neki a következő: Kant a mű elején, ahol a maga kritikai analitikus módszerével jár el, főként a leválasztást helyezi előtérbe. Itt elszigeteli az esztétikai ítéletet az egyéb filozófiai szféráktól, hogy habár szubjektíven, de mégis külön speciális törvények alapján ragadhassa meg az esztétikum lényegét. Ennek okát láttuk már az előbbiekben. Ahogy azonban a gondolatmenetben előrehalad — éppen úgy, ahogyan *A tiszta ész kritikájá*hoz viszonyítva az esztétikai ítéletekkel kapcsolatban általában megváltoztatta a véleményét —, az anyag objektív gazdagsága szinte rákényszeríti arra, hogy később még egyszer átvizsgálja ugyanazokat a kategóriákat, amelyeket egyszer már átvizsgált s mint az esztétikum számára értékteleneket elvetett. Így mindazok, akik a közkeletű Kant-esztétika-képből indulnak ki, és fellapozzák *Az ítélőerő kritikájá*nak 41. és 50. paragrafusát, meglepetéssel vehetik tudomásul, hogy Kant érdektelenség-kategóriája mennyire messze esik az újkantiánus érdektelenség-kategóriától. Ezekben a paragrafusokban ugyanis arról beszél, hogy a szépséghez intellektuális és empirikus érdek kapcsolódik. Mi kényszeríti rá erre a korrekcióra és kiegészítésre Kantot? Elsősorban az, hogy észreveszi a következőt: ha az esztétika ennyire szubjektív kiindulópontú, akkor hiába dobja ki a vonzóerőt és a szubjektív érzékiséget az esztétikai szférából, semmi sem biztosíthatja az esztétikai ítélet objektivitását.

Kant hiába kísérli meg, hogy a szubjektivitástól menekülve feltételezzen egy közfelfogást, egy tudatot általában, egy „sensus communis"-t, amely biztosítja az esztétikai ítéletek érvényességét. Ezek az ítéletek szubjektívak maradnak mindaddig, amíg eredeti álláspontját mereven érvényesíti. Ebben az értelemben igaza lenne Herdernek, aki a *Kalligoné*ban, Kanttal vitázó esztétikai írásában így ír: „Elég szegénységi bizonyítványa a kritikai filozófiának az, ha az, ami neki tetszik, nem gyönyörködteti, ami gyönyörködteti, azt nem tudja becsülni, amit becsül, az nem tetszhet neki, s nem is gyönyörködteti, sem nem tetszhetik neki." Kantnál azonban ezeknek a kategóriáknak megvan a maguk meghatározott értelme. S így egyre közeledve az esztétikai szféra gazdagságához, ugyanazokat a kategóriákat, amelyeket a mű elején Kant még elutasított mint nem esztétikaiakat, a mű

végén nem általánosan, hanem különös jelzős formában visszaveszi. S itt az előbbiekből következően a jelzők szerepe igen fontos. A mű elején Kant érdektől és fogalomtól mentes esztétikai ítéleteket követel meg, a mű végén egyenesen megkíván egy bizonyos fajta érdeket és fogalmat az esztétikai ítéleten belül. Mindez azt mutatja, hogy ami Kant szerint absztrakt értelemben kívül esik az esztétikai szférán, konkrét értelemben mégis hozzátartozik.

Még érdekesebb azonban az, hogy azt a Kantot, aki még a gyakorlati észből, az etikából is kikapcsolta a társadalmiságot, itt a valóságos tények nyomása rákényszeríti arra, hogy azt figyelembe vegye. A szépséggel kapcsolatos esztétikai érdekről pl. megállapítja a következőt: „A szép empirikusan csak a társadalomban érdekes; és ha úgy tekintjük a társadalom iránti hajlamot, mint ami az embernél természetes, a reá való alkalmasságot viszont és a hozzá fűződő vonzalmat — azaz a társaság kedvelését — mint annak az embernek a követelményét, aki a társadalom számára rendelt lény, tehát mint a humanitáshoz tartozó *tulajdonságot*, akkor nem hiányozhat az, hogy az ízlést is ne tekintsük úgy, mint mindannak az ítélőképességét, amely által még az érzésünket is közölhetjük mindenki mással, ennélfogva mint annak előmozdító eszközét, ami mindenkinek természetes hajlamát elvárja." (41.§.) S valóban, mindaddig szükség van az érdek kikapcsolására az esztétikai ítéletből, amíg az esztétikumot elválasztva a társadalomtól szubjektívnak tekintjük. De maga az esztétikum általános közölhetősége, az esztétikai ítélet általános érvénye is a társadalomra utal. Így ha egy más vonatkozásban is, de felmerül *Az ítélőerő kritikájában* az érdekfogalommal kapcsolatban mondottak korrekciója.

Az érdekfogalom igazi tartalmát valóban nem biztosíthatja semmi más — akár a művészetekkel, akár a természettel kapcsolatban —, mint maga a társadalmiság, az ember társadalmisága, és semmiképpen sem az ember önmagában. Az „ember önmagában" ebben a formában értelmetlen kategória, és egy nem létező lénynek természetesen semmi szüksége sincs esztétikai élvezetre. Így ebben az értelemben puszta antropológiai szempontból tekintve a művészetnek éppen úgy nem volna értelme, mint ahogyan nem lenne értelme a puszta moralitás szempontjából sem. Persze Kant maga is megjegyzi,

megijedvén a társadalmiság feltevésétől, hogy „ez az indirekt, a szépséghez a társadalom iránti hajlamból járuló érdek, számunkra nem fontos itt" (I. h.), hiszen csak azt vettük szemügyre, ami az „ízlésítéletben a priori". De azt is tudja, hogy „ha már fel kellett fedni egy, az ízlésítélettel összefüggő érdeket, akkor az ízlés felfedné megismerőképességünk egy átmenetét az érzéki élvezettől az erkölcsi érzékhez". De Kant már utólag ijedezik, előbb ki kellett mondania az empirikus, vagyis társadalmi érdeket az ízléssel kapcsolatban.

Ugyancsak — de a természeti szépre korlátozva — beszél Kant egy másik, az ízléssel kapcsolatos érdekről is. Ezt intellektuális érdeknek nevezi (lásd 42.§). Szerinte az intellektuális ítélőerőnek van meg az a szerepe, hogy „.... olyan a priori gyönyört határozzunk meg, amelyet mindenki számára törvénnyé teszünk anélkül, hogy ítéletünk valamiféle érdeken alapulna, *de mégis érdeket hoz létre*. Az előző ítéletben a tetszés vagy a nem-tetszés az ízlésé, a másodikban a morális érzésé." (I. h.) Így azután szétfoszlik a kanti érdeknélküli tetszésről szőtt olyan legenda, mintha a kanti esztétika a l'art pour l'art első elméleti megalapozása lenne. Ennek helyében ott találjuk az intellektuális érdek fogalmát, amely semmiképpen nem egyeztethető össze a „poésie pure" fogalmával, hanem ebben az értelemben már közel kerül a társadalmiság és az emberi gyakorlat teljes összefüggésében megfogalmazott, a marxista esztétikában is szerepet játszó gondolathoz. S ezen még az sem változtat, hogy Kant, kiindulópontja alapján, a mű végéig makacsul ragaszkodik az érdeknélküliség feltételéhez az esztétikai ítélet esetében. De ennek az érdeknélküliségnek a tartalma most már, az előbb említett paragrafusok fejtegetései után, csupán arra korlátozódik, hogy elválassza az esztétikumot a puszta kellemestől és a katexochén moralistól.

Természetesen meg kell jegyeznünk azt, hogy Kantnál a művészet önállóságának hangsúlyozása egészen más funkciót tölt be, mint később az ún. l'art pour l'art. A művészet különálló szférájának kijelölése ebben az időszakban ugyanis nem pusztán történelmi előrelépés, hanem egyben a „sánctábor" ideológiának, a költészet önvédelmének is jelentős eszköze. Ez a védelem a kor feudális uralkodóival és a kor politikájával szemben elősegítette a művészeti fejlődést. Bizonyos azonban az is, hogy Kantnál, ha nincs is szó a

l'art pour l'art-ról, hiszen éppen az intellektuális érdek bevezetése mutatja, hogy Kant milyen irányban gondolta a megoldást, mégis van egy pont, amelybe az újkantiánusok belekapaszkodhattak (természetesen a königsbergi gondolkodó eredeti tendenciáit elferdítve). Kantnál ugyanis az érdeknélküliség és az érdek dialektikája valóban az esztétika egyik fontos problémája. Viszont ez a dialektika Kantnál nem eléggé szerves. Ilyen módon nyílik lehetőség arra, hogy később a Kant-magyarázók és követők ezt a nem-szerves dialektikát szétbontva, annak pusztán egyik oldalát kiemelve és misztifikálva teremtsenek Kantból előfutárt a l'art pour l'art számára. Amint azonban bizonyos, hogy a kanti dialektika hézagossága, szervetlensége erre lehetőséget ad, úgy az is bizonyos, hogy maga Kant sohasem jutott volna el a XIX. század második felének polgári laposságáig, s felettébb elbámult volna azon, hogyha az ő filozófiájára hivatkozók elméleteit olvasta volna.

Kantnak, aki filozófiájának egészét, mint a felvilágosodás rousseauista vonalának átplántálója és jó német filiszter, egyaránt az etikára építi, végül is annyira nem célja az esztétikumnak az etikumtól való elválasztása, hogy az ő megfogalmazása szerint a szép nem más, mint az erkölcsi jó szimbóluma. Az esztétika legfontosabb záróköve nála az 59. paragrafus, ahol már a következő megállapításhoz jut el: „Azt mondom tehát: a szép az erkölcsi jó szimbóluma; és még (egy mindenki másnál kötelességként feltehető vonatkozás) eme tekintetében is csak a mindenki más helyeslésére való igény miatt tetszik, amikor is a lélek egyszersmind tudatában van egy, az érzéki benyomások tetszése puszta fogékonyságának hatására létrejött nemesedésnek és emelkedettségnek, és mások értékét is ítélőerejük hasonló maximája alapján becsüli fel. Ez az intelligibilis — ahogyan azt az előző paragrafus jelezte —, amilyen irányba az ízlés mutat . . ." Vagyis az erkölcsi szférától az esztétikait elszigetelő Kant végül is az esztétikait, ha nem is közvetlenül, de közvetetten az etikai szférával rokonítja.

Kant esztétikájának ez az ellentmondása azután igen szorosan összefügg azzal, hogy Kantnál a társadalmiság csak utólagos korollárium ként kapcsolódik be az esztétikai szférába. Ugyanis a művészet valóságos tárgya és anyaga a reálisan és objektívan létező emberi társadalom, illetve a társadalom és a természet anyagcseréje folytán

létrejövő és változó viszony ember és természet között. Így a társadalmi gyakorlat nem egy morális értelemben, hanem egész gazdagságában belekerül az esztétikum szférájába, s az esztétikai szférán belül el nem hanyagolható. Természetesen abban Kantnak nagyon is igaza van, hogy maga a morál nem tárgya a művészetnek, az esztétikumnak. Csupán a középkori moralista írók, vagy később egyes esetekben a moralitás álláspontján álló írók kísérelték meg azt, hogy a moralitást magában tegyék meg a művészet tárgyául. Példa erre Tolsztoj, akit ez az elmélet vezetett — szerencsére ritkán — egyszerű tandrámák megírásához.

A valóságban azonban sem a moralitás, sem az erkölcsiség, sem az erkölcsi szokások önmagukban nem lehetnek művészi tárggyá. Kant — nagyon jól érezve ezt — beszél arról az intelligibilisről, amelyre az esztétikai tevékenység csupán irányul. Sőt mi több, a szépséget szimbolikusan fogja fel éppen azért, hogy maga az etikai szféra csak elgondolható legyen, nem pedig tárgy, hogy az esztétikumban csak szimbolikusan lehessen ábrázolni, nem pedig közvetlenül. A valóságban azonban a művészet módszere nem tekinthető szimbolikusnak általában, hanem a maga területén nagyon is konkrét. Így Kant a maga rendszerén belül csak a szimbolizmus feltevésével képes megközelíteni azt, ami a valóságban konkrét s nem egyszerűen morális jellegű.

Ennek a kérdésnek az a sajátsága, hogy az esztétikai szféra valóban kapcsolatban van a morállal, de csak igen közvetetten.

A közvetítő elem a történelmi-társadalmi fejlődés. A morál és a történelem fejlődésmenete azonban felettébb divergens. A történelmi fejlődés és az erkölcsfejlődés nagyon egyenlőtlenek. A konkrét erkölcsiség, az etikum mindig a konkrét történelmi követelmények és az ezekkel összefüggő erkölcsi követelmények kölcsönhatásából áll. A marxizmus klasszikusai nagyon mélyen különböztették meg egymástól a konkrét történelmi szempont és a világtörténelmi szempont igazságát. Például a polgárságnak konkrét történelmi szempontból van igaza a feudalizmussal szemben, amikor a kapitalizmus felé tart, a parasztságnak— az összes parasztmozgalmakban felmerülő egyenlősítési tendenciájával — egy világtörténeti szempontból van igaza.

Az etikum nem más, mint a konkrét történeti és világtörténeti szempontok harcának eredője, dialektikus egysége. Így hangsúlyoznunk kell azt, hogy a morál és történeti mozgás, helyesebben a történeti mozgás és a morál (mert a morál mindig a konkrét történeti mozgás alapján alakul és fejlődik) dialektikus játéka jelenti a művészet általános tárgyát. Ez realizálódik helyenként a moralitás és legalitás ellentétében, mint az *Antigoné*ban, a történetileg meghaladott tendenciák új moralitással összefüggő legyőzésében, mint a shakespeare-i vígjátékokban stb.

Tárgyunktól igen messze vezetne, ha itt kifejtenénk a műalkotások tárgyfelvetésének ezt az alapproblémáját. De hangsúlyoznunk kell, hogy Kant problémafelvetésében éppen ennek a belső problematikának a keresése rejlik. S ha ő az etikai meghatározottságot elsősorban a természeti szép élményénél hangsúlyozza azon az alapon, hogy „a művészet virtuózai" igen sokszor nem feddhetetlen erkölcsű emberek, akkor ez két okból történik. Egyfelől a filiszter kifogásait halljuk itt a művészek ifjúkori „bohémiája" ellen, másfelől Kant kiindulópontjának tévessége is indokolja ezt, mert ő itt sem az objektív műveket, hanem az egyént vizsgálja meg. Miután azonban mélyebben vizsgálja meg a zseni és a művészeti szép fogalmát, végül is a szépség egészére kiterjeszti a morális jó szimbolikus jellegét. S ha Kant csak szimbolikus formában tudja is itt kifejezni azt, amit mi úgy jelöltünk meg, hogy az esztétikai tárgy nem más, mint az etikum maga, vagyis a történelmi mozgás és a konkrét moralitás kölcsönhatása, végül mégis ezt kell megközelítenie az adott valóság alapján.

Így tehát elmondhatjuk, hogy Kant kísérlete az esztétikának az etikától való elhatárolására azzal végződik, hogy az esztétikumot — egy nem közvetlen, hanem levont közvetett módon — az etikum szolgálatába állítja, ahelyett hogy megjelölné tárgyát. Ezzel lényegileg a felvilágosodás gondolatkörén belül marad, noha abból a dialektika irányában igyekszik kitörni. Ha Lessing a színpadot végül is a nézők erkölcsi iskolájának fogja fel, akkor a kanti gondolatkör csak kezdeteiben különbözik ettől. Így azután egyáltalán nem tekinthetjük véletlennek, hogy ezt a problémát Schiller, a német költő, kiindulva a kanti filozófiából általában és a kanti esztétikából különö-

sen, a következőképpen fogalmazza meg. Nem elég tehát szerinte, hogy az értelemnek minden felvilágosodása csak annyiban érdemel figyelmet, amennyiben visszahat a jellemre, ez a felvilágosodás bizonyos értelemben éppen a jellemből származik, mert a fejhez való utat a szív révén kell megnyitni. Az érzékelőképesség kiképzése tehát a kor sürgős szükséglete . . . (lásd: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen.* 8. levél.) Majd a kilencedik levélben így folytatja: „De nincs-e itt esetleg egy kör? Az elméleti kultúrának a gyakorlatihoz kell vezetnie, és a gyakorlatinak mégis az elméleti feltételének kell lennie? A politikában való minden javulásnak a jellem nemesedéséből kell kiindulnia — de hogyan nemesedjék egy barbár alkotmány befolyása alatt? Tehát ebből a célból olyan eszközöket kell keresni, amelyeket az állam nem ad meg, s ahhoz nyitnak meg forrást, ami minden politikai rontás ellenére tisztán és ragyogóan megmarad." S nem véletlen az sem, hogy Schiller éppen az esztétikai szférában, a művészetben ismeri fel azt a hatalmas erőt, amelyet keres, mert „az emberiség elvesztette méltóságát, de a művészet mégis megmentette azt, és megőrizte jelentős kövekben: az igazság a csalódásban él tovább, és az utánzott képből áll újra helyre az eredeti." (I. h.).

Egészen bizonyos, hogy Schillernél a kanti esztétikánál határozottabb és dinamikusabb képet kapunk az esztétikum szerepéről. De legalább ennyire világos az is, hogy Kant ilyen kérdésfeltevése milyen mélyen összefügg korának művészi sánctáborával és e sánctábor gyakorlati lehetőségeivel. Az érdeknélküliség fogalmának tehát az is egyik funkciója Kantnál, hogy leszámolva a reális helyzettel, ti. azzal, hogy Németországban az ő korában a művészet nem közvetlen politikai áramlatok sodrának kifejezője, nem lehet egy politikai áramlat részévé, hanem az előkészítés feladatát látja el. Így válik azután az esztétikus nála az erkölcsi jó szimbólumává, mivel célja az emberi jellem megnemesítésének előkészítése, tisztántartása.

Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy noha Schiller elsősorban a kanti etika hatása alatt állt, mégis úgy látta: a kanti filozófiából az következik, hogy a gyakorlatnak a művészet területén kell összpontosulnia. Ezzel az egész gyakorlat-kérdést az etikáról átteszi az esztétikába. Ezzel ugyan korántsem változik meg az egész koncepció idealista jellege, de mindenesetre lépés az objektív idealiz-

mus irányába, és a koncepció maga mozgékonyabbá, dinamikusabbá válik. Ezzel — legalábbis részben — eltünteti a kanti esztétika merevségeit. Schiller esztétikája tehát éppen az érdeknélküliség kategóriájában mondja ki a kanti esztétika titkát. Olyan érdeknélküliség ez, amely kényszerű, amelyet Kant minduntalan visszavon, amely végső fokon egy magasabbrendű érdek alá történő rendelődést jelent — ha közvetetten is — a konkrét helyzetben. Persze az ezzel kapcsolatos ellentmondások a kanti esztétikán belül — mint láttuk — éppen arra vezethetők vissza, hogy Kant képtelen a gyakorlatot a maga érzéki totalitásában felfogni.

b) A különösség esztétikai és teleológiai érvényéről

Az ítélőerő sajátossága Kantnál — ahogyan az eddigiekből láttuk — abban áll, hogy — mindenekelőtt antropológiai jellegéből következően — ízlésítéleteket alkot, mégpedig olyan ízlésítéleteket, amelyek éppenúgy a prioriak, mint az értelmi ítéletek. Az ítélőerőnek azonban az a további sajátsága Kantnál, hogy egészen speciális szerepe van az egyes, különös és általános viszonyában.

Az ítélőerő általában az a képesség, hogy a különöst úgy gondoljuk el, mint ami benne rejlik az általánosban. Ha az általános (szabály, elv, törvény) meg van adva, akkor az ítélőerő, amely a különöst az általános alá rendeli, meghatározó jellegű (akkor is, ha ez mint transzcendentális ítélőerő a priori adja meg azokat a feltételeket, amelyeknek megfelelően lehet csak alárendelni az általánosnak). Ha viszont csak a különös van megadva, amelyhez fel kell lelni az általánost, akkor az ítélőerő csak *reflektáló* jellegű. *(Bevezetés. IV.)*

Kant természetesen itt a különösséget szubjektív módon mint ismeretelméleti kategóriát fogja fel. A valóságban azonban a különösség nem ismeretelméleti jellegű, hanem objektív valóságkategória, vagyis ontológiai fogalom. De annak ellenére, hogy Kant itt félreismeri a kategória jellegét, igen nagy jelentőségű marad az a felfedezése, hogy a különösségnek nagy szerepe van az esztétikumban — anélkül, hogy az esztétikai szféra egyedüli meghatározója lenne. De talán még fontosabb az, hogy a biológiáról szóló filozófiát erre a szempontra

építi rá. Ugyanis Kant előtt a különösség jelentőségét annyira nem ismerték fel, hogy nem választották el az egyeditől, és úgy kezelték, mint ezzel ekvivalens kategóriát. Kant tehát az első, aki felismeri a különösség nagy jelentőségét, sőt ezen túlmenően látja azt is, hogy a különösség megragadása két irányból történhet.

A megragadás egyik módja a meghatározó ítélőerőé. Ez a természet ontológiájában annyit jelent, hogy a meghatározó ítélőerő a különösségnek azt az esetét ragadja meg, amikor a természet legáltalánosabb nemei fajokban specifikálódnak. Ugyanennek az ítélőerőnek esztétikai értelme az, hogy az általános művészi szemlélet egyedi esztétikai megvalósulása szintén tartalmazza a különösséget is. Másfelől az ún. reflektáló ítélőerő természetfilozófiailag azt a folyamatot jelenti, amikor a természeti fejlődés folyamán régebbi fajok integrálódásából új nemek állnak elő. Ez természetesen bonyolult fejlődés, amelyet Kant itt tételez: ennek lényege az, hogy a fajok bizonyos egyedei hasonló tulajdonságokat öltenek (itt egymáshoz közelálló fajokról van szó), s ezek új organikus nemmé alakulnak. A nemek fajokra való lebontódása és a fajok nemekké való szerveződése, mint spontán folyamat egyaránt törvényszerű az organikus valóságban. Itt a dialektikus mozgás megragadására való törekvés mutatkozik meg Kantnál.

Persze Kantnál az organikus fejlődés dialektikájának megsejtéséhez és az antropológia dialektikájához is feltétlenül szükséges egy határozott túllépés *A tiszta ész kritikájá*ban megadott rendszer metafizikus lezártságán. S amint az esztétikában — ahogyan láttuk — ha alkalmilag is, de vissza kellett térnie a „zoón politikon", az ember mint társadalmi lény koncepcióhoz, hogy megmagyarázhassa a széppel kapcsolatos „empirikus érdeket" annak ellenére is, hogy módszertanilag csak az elszigetelt embert vizsgálja, úgy a természetfilozófiában ezzel párhuzamos helyzet állt elő. A természetfilozófiában vissza kellett Kantnak térnie ahhoz a kiindulóponthoz, amely saját zseniális fiatalkori gondolata volt, amikor az égitestek keletkezésének elméletét írta meg. Fel kellett tehát elevenítenie a természet történeti felfogását. Arra, hogy ez a természettörténeti szempont már alapjául szolgál a természetfilozófiai elgondolásoknak, általában jellemző, hogy Kant egyik kisebb természetfilozófiai írásában így beszél:

„A *természetrajzot* és a *természettörténetet* általában azonos értelemben tekintjük. Csakhogy világos: a természeti dolgok ismerete, ahogy *most vannak*, még mindig maga után vonja azt a kívánságot, hogy megtudjuk, milyenek *voltak* egykor, és milyen sor változáson mentek keresztül, hogy mindenütt a jelenlegi állapotukba kerüljenek. A természettörténet, amely mind a mai napig hiányzik, megtanítja majd nekünk a föld változásait és ezen belül a földi teremtmények változásait (a növényekét és állatokét), amelyeket a természeti viszontagságok révén szenvedtek el, és ezeknek a törzs ősképétől való, ebből eredő különböző eltéréseit. Ez valószínűleg egy sor különböző fajtát ugyanazon nem fajaihoz vezet vissza, és a mostani természetrajz oly iskolás módszerét átépíti egy értelmes fizikai rendszerbe." (Lásd Immanuel Kant's *Werke*. Leipzig 1912. II. köt. 587. *Von den verschiedenen Rassen der Menschen.*

Mint látjuk, a természet történetisége nélkül nem merülhetnek fel dialektikus kategóriák a természetfilozófiában, s így a különösség kategóriájának feltétele a történetiség. A természet történetiségének ez a feltevése azután éppen úgy nagy hatást gyakorolt Goethére és Schillerre, mint a különösség kategóriájának kiemelése. Ez az út filozófiailag közvetett módon előkészíti a talajt a darwinizmus számára, ahol ezek a kategóriák már reális összefüggésben jelennek meg. Másfelől azonban nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a különösség olyan kategória, amely mint ontológiai kategória nemcsak a szerves természet vizsgálatában fontos, hanem az esztétikai szféra specifikus tárgyának és kiindulásának is az alapját jelenti. Éppen ezért a különösség olyan kategória, amely ismét csak alkalmas arra, hogy megindokolja a Kantnál felmerülő kapcsolatot az esztétikum és a szerves élet között (persze mindig figyelembe kell vennünk, hogy a kategóriai körök közössége csak egy formális filozófián belül jelenthet reális kapcsolatot).

A különös általános ontológiai jelentőségét s ezen belül szerepét az esztétikai szférában, valamint a kanti különösségfogalom hatástörténeti tényezőit már kitűnően megrajzolta Lukács György *A különösségről* írott művében (Akadémiai Kiadó, 1957.). Itt bebizonyította Lukács azt is, hogy a kanti filozófia általában s ezen belül *Az ítélőerő kritikája* nem lezárást és nagyszerű összefoglalást jelent filozófiatörté-

neti szempontból, hanem főként új dialektikus lehetőségek megnyitását. Így Kantban elsősorban a nagy kérdésfeltevőt kell látnunk. Az olvasót erre a műre utaljuk ebben a tekintetben már csak azért is, mert — tekintettel előszavunk jellegére — nem szándékozunk megismételni az ott leírottakat, hanem az ott felvetett problémának egy aspektusát ragadjuk ki.

Arról kell beszélnünk ugyanis, hogy Kant akármennyire is ismeretelméletileg veti fel a problémát, ez mégis valóságkategória marad. Minden egyes dolog a valóságban bizonyos szempontból általános, különös és egyes vonások hordozója is. A megismerésben természetesen tükröződik az, hogy az egyes viszonylatoknak hol a helyük a valóságban, mennyiben egyesek, különösek és általánosak. Hiszen ez objektív összefüggés, és a tudat ezt az objektív összefüggést mindenkor tükrözi is. Magának a tükrözésnek, a tudatnak kategóriáiban azonban a különösség sajátosan jelenik meg, hiszen ez a tudati kategóriákon belül nyeri el a helyét. Így az objektív különösség a tudaton belül, a megismerés folyamatán belül más szerepet játszik, mint az objektív valóságban.

Az, ami az ontológiai kategóriákban egyes, annak a megismerésen belül a szemlélet felel meg. Ha az ontológiai kategóriákat a megismeréshez viszonyítjuk, azt kell látnunk, hogy amint a szemlélet az egyes, úgy a fogalom az általános színvonalán áll. Az pedig, ami a kettő közötti terület, s az objektivitásban a különösségnek nevezhető: a megismerési folyamaton belül a képzet területe. Ahogyan a különös magában hordozza mind az egyesnek, mind pedig az általánosnak a mozzanatait, úgy a képzet tartalmazza magában egy bizonyos síkon az eleven érzéki szemléletnek a motívumait, s bizonyos területeken pedig előremutat a fogalmi általánosítás felé.

Így az, hogy Kant a különöst a meghatározó és reflektáló ítélőerő szempontjából — említett természetfilozófiai értelmén kívül —, megkettőzi, még egy másik igen fontos mozzanatnak is hordozója. Természetesen ahhoz, hogy ezt felfedjük, le kell számolnunk azzal, hogy Kant itt idealista misztifikáció formájában beszél a különösségről, s az idealizmus az ontológiai kategóriát játszi könnyedséggel csúsztatja át egy ismeretelméleti kategóriába, s úgy kezeli, mintha ismeretelméleti lenne. Ha ettől elvonatkoztatunk, akkor fogjuk látni

ennek a gondolatnak sajátos mélységét ismeretelméleti vonatkozásban is. A kétféle ítélőerő titka ismeretelméleti vonatkozásban abban áll, hogy ezzel Kant lényegileg a kétféle képzet feltevésére ad utalást. Eddig bizonyítottuk, hogy a természeti szférában a kétféle különös nagyon is valóságos feltevés. A mostani feladatunk a kétféle képzet létének bizonyítása. A művészet szempontjából ugyanis a különösség kategóriájának az ontológiain túlmenő ismeretelméleti jelentőségét is fel kell fednünk. Az esztétikai gyakorlat ugyanis nem pusztán azt jelenti, hogy magában az objektív tárgyban felfedi a különösség specifikumát. Ezt nem teheti meg másként, mint hogy saját kategóriáival is játszik. Így Kant különösség-kategóriáját ebben az értelemben kell felfognunk. Hiszen a képzet — amelynek jelentőségét Kant csak a művészi gyakorlatban ismeri fel, amikor azt mondja, hogy a természeti szép maga szép dolog, a művészeti szép: szép képzet egy dologról — ismeretelméletileg éppen az a különös, amelyben a szemléleti tartalmak egyesülnek a fogalom irányába mutató elemekkel.

De ekkor merül fel a kérdés: ha Kant a különösséget ilyen ismeretelméleti kategóriának fogja fel, akkor hogyan lehetséges, hogy az esztétikai ítéletet olyan mereven elválasztja a fogalomtól, amint azt *Az ítélőerő kritikájá*nak 6. paragrafusában teszi. Csakhogy itt is az ismétlődik meg, amit már láttunk egy ízben az érdeknélküliség kategóriájával kapcsolatban. Kantnak az a kijelentése ugyanis, amely szerint az esztétikumban a fogalomnélküliség szférájával van dolgunk, éppen annyira nem merev, mint az érdeknélküliség kategóriája. Az a Kant, aki a mű elején le akarja választani az esztétikumot és a művészetet a megismerésről, s így mereven elszigetelni a fogalmaktól, később egy más értelemben egy sajátos fogalmat tart az esztétikai szféra alapjának . . .

Az ízlésítéletek vizsgálata kapcsán ugyanis Kant belebonyolódik az ízlés antinómiáiba, amelyeknek az az alapjuk, hogy a fogalomnélküliség esetében semmi sem biztosítja azoknak az ízlésítéleteknek az objektív érvényét, amelynek meglétét Kant felteszi. Mivel a „sensus communis" feltevése egymagában nem elegendő ahhoz, hogy az ízlésítéleteknek objektív érvényt biztosítson, a kritikai filozófia a következő fejtegetésre kényszerül:

„Valamilyen fogalomra kell az ízlésítéletnek vonatkoznia; hiszen különben éppenséggel nem tarthatna igényt mindenkinél szükségszerű érvényességre." (57.§.) Majd később így ír: „Egy antinómia megszüntetése csak azon a lehetőségen múlik, hogy két látszólag egymással ellentétes tétel valójában nem ellentmondó, hanem megállhat egymás mellett . . ." „Ugyanis ezt a fogalmat, melyen egy ítélet általánosérvényűségének alapulnia kell, a két egymással ellentétes ítéletben egyforma jelentésben vesszük, s mégis két ellentétes prédikátumot mondunk ki róla. A tézisben ennélfogva így kell hangzania: az ízlésítélet nem alapszik *meghatározott* fogalmakon; az antitézisben viszont: Az ízlésítélet mégis egy, noha meghatározatlan (ti. a jelenségek érzékfeletti szubsztrátumáról alkotott) fogalmon alapszik; és akkor nem lenne közöttük ellentét." (I. h.)

Ezzel lejátszódott itt is ugyanaz, amit szemügyre vettünk az érdeknélküliség fogalma esetében. Kantnál az analízissel, a tagadással kezdődik a munka, s a szintézis ezt követi. Azt, amit Kant — mint az esztétikumhoz nem tartozót — a mű elején elvetett, visszahozza egy más formában a mű végén. A fogalom jelentőségének hangsúlyozása azonban az esztétikai szférán belül nem csupán az esztétikai ítélet érvényét érinti, hanem az eddigiekből következően éppen a különösséggel kapcsolatban érinti az esztétikum egész szféráját is, sőt mi több: ennek éppen a lényegét. Láttuk, hogy Kant az esztétikailag szép tárgyat és az esztétikailag szép művészi alkotást a képzet kategóriájának bevezetésével különbözteti meg egymástól. Persze Kantnál — éppen idealizmusa miatt — ez a különválasztás sohasem lehet teljes mértékben megalapozott, de ebben a megfogalmazásban is előbújik egy latens, Kantnál állandóan jelenlevő materialista tendencia. Most számunkra az a lényeges, hogy Kant a művészi gyakorlatot illetően a képzet-kategóriát használja, amely ismeretelméletileg megfelel a különösségnek.

Ezzel azonban a kanti esztétika kérdésfeltevésének egyik legnagyobb és polemikusan kifejtett értékét kell megvizsgálnunk a következőkben. A művészet a különösség megragadásában a képzet területén működik, s igen fontos szerepe van a megismerés Lenin jellemezte dialektikus útjában. Lenin a *Filozófiai füzetek*ben arról beszél, hogy a megismerés az eleven szemlélettől az elvont fogalomig emel-

kedik. Itt azonban a közbeeső mozzanat a képzet mozzanata. S amint a szemlélet az egyest, a fogalom az általánost, úgy a képzet a különöst jelenti a megismerésen belül. Csakhogy ezáltal felmerül az a dilemma, hogy a képzet, amely — mint láttuk — ilyenképpen a műalkotás alapkategóriája, végeredményben csak előzetes foka a fogalomnak, hiszen a megismerés folyamán pusztán a fogalmat megelőző lépcsőfokot jelent. A képzet szerepe azonban ezzel nem merült ki. Az egyszer elért fogalom esetében ugyanis a fogalom nem maradhat meg többé a fogalom színvonalán, hanem a gyakorlatban ismét visszatér ahhoz a valósághoz, amelyből vétetett. Ekkor ismét keresztülmegy a gondolkodás, a képzet és a szemlélet formáin.

Így tehát kialakul egy második képzet, egy fogalommeghatározta képzet is, éppen a gyakorlat követelményeinek eredményeképpen. Így a fogalom ebben a második képzetben már elemeként benne van. Ebben az értelemben lehet ismeretelméletileg elmondani azt, amit Kant a kétfajta (meghatározó ítélőerő alapján létrejött és reflektáló ítélőerő alapján létrejött) különösségről elmondott. Ugyanis ez a kétfajta különösség — a különöstől az általános és az általánostól a különös felé haladó egyaránt — vagy ontológiai mozgástendencia, s akkor történetinek kell lennie (ebben az értelemben a teleológiai ítélőerőnél vannak nekifutások Kantnál), másfelől abban az esetben, ha a megismerésről, a megismerőképességről van szó, ennek csak a képzet kategóriáival kapcsolatosan van értelme. Éppen a képzet lényeges vonása az, hogy egyfelől az általános felé halad az egyesből, a szemléletből kiindulva, másfelől a fogalom birtokában visszafordul az egyes felé. Az utóbbi esetben a fogalom nem az elméleti cél, hanem a gyakorlat eszköze. Ebben az értelemben is következik Kant különösség-felfogásából s ennek a kategóriának valódi ismeretelméleti áttételéből az, hogy neki mindenféleképpen el kell jutnia a meghatározatlan fogalom feltevéséig.

Persze a meghatározatlan fogalom feltevése éppen úgy, mint a különösnek mint önálló szférának feltevése Kantot szükségképpen vitába keveri az objektív idealizmussal. Az objektív idealizmus ugyanis, ha racionalista alapról indul el, okvetlenül magasabbrendűnek fogja tartani a fogalmat, mint a képzetet. Ez a vonal elvezet Leibniztől Baumgartenen át egészen Hegelig, aki a képzetet csak

mint fogalom előtti stádiumot tudja felfogni. Így Hegel a művészetet történelmi értelemben is úgy ábrázolja, mint a filozófiát és a tudományos gondolkozást megelőző szférát, amelynek a valódi tudományos gondolkozás létrejöttekor el kell halnia, és át kell adnia a helyét a filozófiának. Az objektív idealizmus irracionalista válfaja viszont, amint ezt Schellingnél láthatjuk, az intellektuális szemlélet jegyében magasabb polcra helyezi a művészetet, mint a tudományt. Kant természetesen felveszi a harcot az objektív idealizmusnak ő előtte legjellegzetesebb álláspontjával, Baumgartenével, aki az esztétikumban, a leibnizi elméletet követve, zavaros fogalmak megvalósulását látja. Kant a meghatározatlan fogalom kategóriájával s az esztétikum ismeretelméleten túllépő etikum felé közelítésével teremti meg a baumgarteni kategória ellenpárját.

Kant különös-fogalmának ezt a vonását nem ismeri fel természetesen az idealista esztétikatörténet, pl. Croce és Baeumler. Benedetto Croce az esztétikájában Kantot egyszerűen Baumgarten követőjének ábrázolja. Ennek alapja nála az, hogy Baumgarten is, Kant is végső fokon a racionális megismerésében látták a megismerés lényegét, míg Croce belesüllyed az irracionalisztikus intuicionizmusba. „Nos, milyen eszméje volt Kantnak a művészetről? — kérdezi Croce. — Furcsának fog hangzani erre a mi feleletünk, annak, aki ráemlékszik nyílt és heves harcára Wolff iskolája és a szépnek olyatén fogalma ellen, hogy az egy zavarosan felfogott tökéletesség, mégis meg kell mondanunk, hogy Kant eszméje a művészetről alapjában véve ugyanaz volt, mint Baumgartené és iskolájáé." (Croce, *Esztétika.* Rényi Károly kiadása, Budapest, é. n. 275. l.). S lényegében hasonló alapon kísérli meg kimutatni Kant és Baumgarten közös vonásait Baeumler is, aki *Az ítélőerő kritikájá*ról írott könyvében azt akarja bizonyítani, hogy Kant elsőként jutott el az irracionalizmus küszöbéig, s így mindazt, amit Baumgarten felvetett, racionalista módon továbbfejlesztette, hogy végül is eljusson az érthetetlen szférájáig.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy mindkét hasonló jellegű álláspont tévedésen alapul. A közösség Baumgarten és Kant módszerében egyedül az, hogy mindketten a racionalizmus álláspontján állnak. A határozatlan fogalom puszta feltevése azonban nemcsak a Baumgarten elleni polémiát jelzi, hanem ezen túlmenően azt is

megmutatja, hogy Kant pozitív értelemben lép túl Baumgartenen, amikor Baumgarten alapkategóriája helyére egy fontosabb és sokatmondó alapkategóriát helyez. Igaz, Kant az idealizmusa, valamint a gyakorlattal való kapcsolat hiánya következtében képtelen ennek a határozatlan fogalomnak igazi mibenlétét levezetni, s így csupán a szubjektív módon felfogott különösség kategóriáira apellálhat. Bizonyos azonban az is, hogy a második képzet itt, ha bármilyen elvontan is, de megközelíti a fogalomtartalmú képzet kategóriáját, amely az első naiv képzetet felülmúlva, de azzal együtt végeredményben a művészi szemlélet alapjává válik. (Pusztán megjegyezzük, hogy itt van az ismeretelméleti alapja annak, amit Schiller *A naiv és szentimentális költészet* különbségéről kifejt. A naiv költészetben ugyanis — így nevezi Schiller a klasszikát — még lehetőség volt arra, hogy az elsődleges képzet szerepe túlnyomó legyen. A szentimentális költészet, vagyis a bonyolultabb problémákkal számoló modern költészet esetében már a második, a fogalomtartalmú képzet dominál.)

Így a különösség a képzet kategóriáján belül nyeri el szubjektív értelmét. A művészi tevékenység szubjektív oldalát csak ennek a kategóriának jegyében lehet megragadni, éppen úgy, mint ahogyan a különösség objektív értelmét csakis a természettörténeti fejlődés belső dialektikája adhatja. Erre vezethető vissza az, hogy Kantnál mindkét (az esztétikai és a teleológiai) ítélőerő esetében egyaránt fontos kategória a meghatározó és a reflektáló funkció, vagyis az is, hogy a különöshöz az általánosból jutunk el, s az is, hogy az általánoshoz a különösből emelkedünk fel. De éppen ezért egészen természetes az, hogy a meghatározatlan fogalom ebben az összefüggésben nyeri el értelmét. Így a különösségnek és a meghatározatlan fogalomnak egyaránt csak akkor van az esztétikai szférában talaja, ha egyfelől feltesszük a Kant által esztétikailag empirikus érdeknek nevezett társadalmiságot egyfelől, másfelől azt a morális tartalmat amelyet Kant intellektuális érdeknek nevezett, vagy — másként — az intelligibilis szubsztrátumra való kitekintésnek hívott.

Mindezzel azonban a kanti esztétika egyre ellentmondásosabb műként jelenik meg szemünk előtt. Amit eltávolítandónak tételez, azt egy más formában visszaveszi az esztétikumba, amit hangsúlyoz, azt megsemmisíti. Véleményünk szerint a kanti *Ítélőerő kritikájának*

éppen ez a legnagyobb értéke. Legpozitívabb vonásai éppen az elválasztás és összefüggésteremtés sajátos játékában jönnek létre. Mindez persze csak kis részben szünteti meg a kanti esztétika formalizmusát. Nem szünteti meg annak ellenére sem, ha *Az ítélőerő kritikájá*nak végigolvasása arra az eredményre juttat bennünket, hogy a formális kezdet után, miután a formális principiumokat Kant felvette, megkeresi a tartalmaikat, is és azokat éppen az etikumban találja meg. Tekintettel azonban arra, hogy a kanti etika szintén formális, mint arra még idealista oldalról is rámutattak (pl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*), ez a tartalmiság a végső fokon ismét csak formális alapú.

De ennek ellenére azt kell látnunk, hogy éppen *Az ítélőerő kritikája* az a kanti „kritika", ahol Kant a legerőteljesebben találkozik az objektív valósággal. Az egész alkotás egyetlen hatalmas küzdelem az objektív valóság megközelítésére — Kant kiindulópontjainak hihetetlen gyengesége, szubjektivizmusa és formalizmusa ellenére. Itt tehát egy gondolati küzdelemnek vagyunk a tanúi, amely kiindul az esztétika formalizmusából, transzcendentalitásából, s így figyelmen kívül hagyja magát az esztétikai tárgyat s csak a tárgyra irányuló reakciók és érzelmek formáit vizsgálja anélkül, hogy felvetné a valóságos esztétikai tárgy mibenlétét. Ezt az igen gyümölcsöző és formalizmus elleni meg-megújuló küzdelmet, amelyet Kant végül is sikertelenül vív meg, mert másképpen ellentmondana saját filozófiája egészének, nem veszi észre a legtöbb Kant-magyarázó.

Ennek az észre-nem-vételnek az oka természetesen nem az, hogy az illető magyarázók nem olvasták végig Kant esztétikáját, hanem az, hogy a XIX. század második felének, illetve a polgárságnak ebben az időszakban olyan kanti filozófiára volt szüksége, amelyből ez a küzdelem eltűnik, amelyben a formalisztikus elem akadálytalanul és ellentmondásmentesen dominál. Az esztétikatörténész Schasler végeredményben helyesen jellemzi Kantot a következőképpen:

„Bezárkózva a reflektáló gondolkodásnak általa alkotott szférájába, elkerülve minden eleven és átszellemítő behatást intuitiv meggyőződésére, amelyet csak a szép szubsztanciális tartalmában való belső elmélyedés révén lehet elérni, és megragadva végül az egyszer szükségszerűként tételezett rendszer sematizmusában, Kant csak

érintőlegesen hatolt be a szépség lényegébe." (Lásd Schasler, *Kritische Geschichte der Aesthetik.* Berlin 1872. 559. l.) S ez a megállapítás lényegében helyes ugyan, de igen erősen hangsúlyozni kell azt is, hogy Kant nemcsak éleselméjűsége eredményeként érintette legalábbis a valóságot, hanem azért is, mert az antropológiai kiindulópontnak nemcsak hátrányai látszanak meg felfogásán, hanem előnyei is, s ez lehetőséget nyújtott legalábbis a problémák felvetésére, így a kanti esztétika számos ponton érinti a leglényegesebb esztétikai problémákat.

Azt, hogy ez a belső harc *Az ítélőerő kritikáján* belül a kritikai módszer szűkösségével szemben mennyire megvolt Kantban, s hogy itt azután a későbbi Kant-ismertetők milyen meglepő egyoldalúsággal jártak el, talán az előbb említett elméleti kérdéseken, a különösség és a meghatározatlan fogalom, valamint az érdeknélküliség kérdésfeltevésein túlmenően, leginkább bizonyos konkrét kérdésekben világíthatjuk meg. Talán leghelyesebb lesz ezt a kérdést Kantnak és magyarázóinak a zenéhez való viszonyán illusztrálni. A polgári felfogás, amely nem látja a zene tartalmiságát, a zenét tartja a legformálisabb művészetnek, s ebben a tekintetben Kant is a közkeletű felfogás alapján jár el. Az 53. paragrafusban Kant így ír a zene kérdéséről:

„A költészet mögé, ha a lélek *vonzóerejéről* és megindultságáról van szó, azt helyezném, amely ezt a szóló művészetek között legjobban megközelíti, nevezetesen a *zene művészetét.* Mert noha ez csupa fogalom nélküli érzelem révén fejezi ki magát, ennélfogva nem marad utána semmi, ami gondolkodásra késztetne, mint a költészet után, mégis sokrétűbben indítja meg a lelket és bár csak átmenetileg, de mégis bensőségesebben; . . ."

Eddig tehát úgy találjuk, hogy a formalisztikus esztétika jegyében a legformálisabban felfogott művészet, a zene magasabbrendű minden más művészetnél. Itt azonban közbeszól az a Kant, aki ugyan a zenét helytelenül és formálisan fogja fel, de esztétikailag egy tartalom felé törekszik (nem akarjuk minduntalan ismételni, hogy ez a tartalom maga is formális).

„ . . . (a hangművészet) viszont természetesen mégis inkább élvezet, mint kultúra (a gondolatjáték, amely általa mellesleg feléled, pusztán egy ugyancsak mechanikus asszociáció hatása); és ez — az ész

ítélete szerint — csekélyebb értékű, mint bármi más szépművészet." (I. h.) Majd később még nyomatékosabban így hangzik ez az ítélet: „Ha viszont a szépművészetek értékét azon kultúra alapján becsüljük fel, amelyet a kedély számára teremtenek, és ama képességeknek kiterjesztését vesszük mércének, amelyeknek az ítélőerőben a megismerés céljából találkozniuk kell: akkor a zene a szépművészetek között azért foglalja el a legalsóbb helyet (úgy mint talán a legmagasabbat azok között, amelyeket ugyanakkor kellemességük szerint értékelünk), mert pusztán érzelmekkel játszik." (54. §.)

Úgy gondoljuk, hogy világos, milyen ellentmondó a zene megítélése a két különböző kanti szempontból, a kiindulópontból és a végeredményből. S éppen ebből tűnik ki, hogy milyen jelentősége van annak Kantnál, hogy ő felismeri a különösség kategóriájának fontosságát. Ennek révén tud ugyanis Kant túljutni legalábbis egyes részletkérdésekben a formalizmuson.

Igen jellemzőnek tartjuk azt, hogy az itt felmerülő kétféle zeneértékelés kettősségét a későbbi Kant-interpretátorok nagy része nem veszi tekintetbe. Ezek ugyanis átveszik Kanttól azt a tévedést, amely szerint a muzsika a legformálisabb az összes művészetek közül. Ezzel a felfogással szemben már Goethe is fellépett, amikor Mozart zenéjét tartalmilag interpretálta (lásd Erdmann és Goethe beszélgetéseinek Mozartra vonatkozó fejtegetéseit). Ezt a véleményt fenntartják s ehhez akarják hozzásimítani a kanti felfogást.

Természetesen ez a Kant-interpretátoroknál sem úgy megy végbe, hogy egyszerűen letagadják a kanti kettősséget, hanem megemlítik azt, majd egyszerűen nem vesznek tudomást róla. Éppen a zenével kapcsolatban igen élesen világlik ez ki Hermann Cohennak, a neokantianizmus egyik legmélyebben gondolkodó filozófusának álláspontjából. Ő ugyanis így ír: „Minthogy a tudatnak ez a harmóniája a művészet szimbolikájában jön létre, azért *azt a magától Kanttól a zene szempontjából el nem ért* (az én kiemelésem — H. I.) következtetést vonhatjuk le, hogy az minden más művészetet megelőzve a szimbólum művészete. Tartalmai ugyanis nem egyes tárgyak, általában sem a természet, sem az erkölcs. Tárgyai legfeljebb csak tematikai testek. A tárgy és eszme közötti olyan konfliktus, amelyet a szimbólum ábrázol és kiegyenlít, így a zene számára

egyáltalán nem jelenlevő. Tartalmai magukban és magukért szimbolikus értékűek: éppen úgy képviselik az esztétikai eszme formáját, mint a kimeríthetetlen gondolati telítettségét.

Hangjai és harmóniái nem egyes tárgyak, hanem tematikus végtelenségükben ezek maguk az esztétikai eszme. A szimbólum így a zene számára nem feloldó elv, hanem az egyetlen végül is lehetséges tartalom." (Lásd Hermann Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik.* Berlin 1889. 319. l.) Cohen azután később még nyomatékosabban hangsúlyozza ezt a szerinte kanti sajátságot, hogy az összes művészetek hierarchiájában a zene áll a csúcson. „Minden művészet verseng egymással anyaga vonatkozásában és a költői kifejezés csak a gondolattöltés eszköze. Csak a zene az, amely tartalmaként egy új világot teremt. Mindenütt az érzés az esztétikai tudat tartalma, de az érzésben különben megmaradnak a természet és az erkölcsiség mint ennek az érzésnek szükségszerű anyagai. Csak a zenében valósul meg olyan tartalom, amelyhez ama tematikai hangrendszer feltételétől eltekintve (erről, mint elengedhetetlen feltételről tényleg beszél Kant — H. I.) minden természet és minden történelmi erkölcsiség csak asszociálható. Ugyanis az objektivitás, amely itt céllá válik, kizárólag a szubjektivitás: egy belsőnek belsőségessé tétele. A hangok és affektusok semmiképpen más módon nem akarnak számítani, mint csupán belső anyagok. És csakis a zene építi mint saját világát a belsőségességet" (I. m. 334. l.). Így azután Cohen már logikusan látja a kanti esztétika igazi megvalósulását a beethoveni zenében.

De természetesen nemcsak Cohen az, aki lényegileg eltekint ennek a belső küzdelemnek az ábrázolásától, vagy pusztán csak érinti azt. Így van ez később Georg Simmelnél is. Simmel is csupán azt emeli ki Kantból pozitívan, ami a formalizálás irányába mutat. Így ír Simmel akkor, amikor a kanti esztétikát formalizmusa miatt kritizálja: „Kant tehát itt a forma fogalmát túl szűken ragadta meg, amennyiben úgy hitte, hogy az ízlésítélet tisztasága veszendőbe megy, ha nem közvetlenül esztétikai, fogalmi és dologi előfeltételektől függ. Nem látta azt, hogy éppen ezeket lehet esztétikai feltételekké emelni, hogy jelentőségüket az esztétikai hanglejtésbe tételezhetik át és hogy azután ezek a szép és a művészi alkotás formaegységét éppúgy elősegíthetik, mint az eleve esztétikaiak.

Amennyire tehát Kant magát ezt az elvet csorbítja elvének ezekkel a korlátozásaival, annyira ezzel egyúttal előlegezi a modern tiszta artisztikus felfogás alapérzését (!), hogy a művészet mint olyan jelentőségét soha és semmi részben nem kölcsönözheti abból, ami nem művészet." (Lásd Georg Simmel, *Kant.* Leipzig 1904. 102. l.). Vagyis Simmel is — mint láttuk — félig jogosan Kantban a modern, csak artisztikumra építő művészetelméletek előfutárát látja.

Úgy gondoljuk, nem szükséges bővebben magyarázni, hogy a polgári Kant-kutatás miért ragaszkodott annyira Kant formalizmusához, s ha tovább lépett ezen — mint Baeumler —, akkor ezt miért az irracionalizmus irányában tette. A racionalista Kant-felfogás tehát szükségképpen jutott el ahhoz, hogy valamilyen módon a zenét emelje fel a kanti esztétika központi kategóriájává, holott éppen moralizáló tartalmi jegyeiből következően a kanti esztétika központi kérdése a természeti szépség fogalmához kapcsolódik. Azonban ma már reálisan kell látnunk azt a harcot, amelyet Kant folytatott saját módszerének formalizmusa ellen, s aminek nagy eredményei köszönhetők. Ezért volt teljesen igaza Lukácsnak, amikor ezt a formalizmus ellen ható tendenciát éppen a különösség kategóriájában látta. Olyan esztétikai kérdésfelvetés után, mint Kanté, csakis ennek a kategóriának jegyében lehet lépéseket tenni a formalizmus túlhaladására. Így a különösség kategóriájának mint az ítélőerő sajátos kategóriájának felvétele a kanti esztétikában a határozatlan fogalom kategóriájában realizálódva vezet el ahhoz a gondolati eredményhez amelyet Lukács a következőképpen jellemzett:

„Ezzel Kant esztétikája nemcsak szubjektivisztikus, hanem formalisztikus is lesz: a fogalom eltávolításával együtt jár a tartalom eltörlése. (Hogy mennyire nem következetesen viszi keresztül Kant ezt a programot, itt nem tárgyalhatjuk)" (Lukács, *A különösség.* 22. l.).

Természetesen a különösség kérdése egyáltalán nem közönyös kérdés számunkra, s már csak azért sem lehet az, mert igen szorosan összefügg a művészi és esztétikai szféra fogalmi tartalmával. Ha az esztétikumot pusztán az elsődleges, szemléletből származó képzetre vezetjük vissza, vagyis megtagadjuk tőle a fogalmi tartalmat, akkor egyfelől alacsonyabbra helyezzük a tudománynál, másfelől viszont tagadjuk a tudatosságot a művészetben, tehát tagadjuk az állásfoglalás,

a pártosság lehetőségét. A fogalom, még a meghatározatlan fogalom bekapcsolása is az állásfoglalás szükségességének hangsúlyozását jelenti, vagyis ezáltal a pártos állásfoglalás a művészet elengedhetetlen feltételévé válik, de természetesen nem jelenti magát az esztétikumot. Így azután ennek a kanti kategóriának jelentőség nélküli kezelése a polgári esztétikában egyjelentésű ennek a fontos előfeltételnek a kiiktatásával.

A különösség jelentősége — mint láttuk — egyfelől esztétikai, másfelől viszont teleológiai jelentőség hordozója a kanti filozófiában. Ez a természeti teleológia azonban nem érthető meg csupán a különösség kategóriájának ontológiai jelentősége alapján. Ez az organizmus vonatkozásában olyan fontos és lényeges tendencia azonban csak akkor érthető meg mélyebben, ha mélyebb és behatóbb vizsgálat alá vesszük azt a célkategóriát, amelynek a kanti ítélőerő kritikájában olyan alapvető jelentősége van.

V. A CÉLNÉLKÜLI CÉLSZERŰSÉG FOGALMÁNAK JELENTŐSÉGE A TELEOLÓGIAI ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁBAN

Schelling — amikor az idézendő sorokat leírta — véleményünk szerint megragadta a kanti ítélőerő kritikájának legpozitívabb tendenciáját. Ezzel ugyanis megmutatta azt, hogy miért olyan jelentős a különösség szférája a természetfilozófia szempontjából.

„A természetet akár mint egészet, akár pedig egyes termékeiben úgy kell felfogni, mint egy tudattal létrehozott művet, s mégis egyben a legvakabb mechanizmus termékeként kell a természetnek megjelennie: *a természet célszerű anélkül, hogy célszerűen megmagyarázható lenne.* A természeti célok, vagyis a teleológia filozófiája tehát ama egyesülési pontja az elméleti és a gyakorlati filozófiának." (Lásd Schellings *Sämmtliche Werke.* 1799—1800. Stuttgart und Augsburg 1858. III. köt. 348. l.)

Schelling ezzel valóban megragadta azt a pontot, amely értelmet ad az egész német idealista természetfilozófiának. Ugyanis éppen ez az, amit a különösség-kategória jegyében meg kell ragadnunk az organikus természeten belül. Kant volt az első, akinek sikerült feltárnia

az organizmusokra jellemző cél nélküli célszerűséget. Ez az objektív célszerűség teljes mértékben áll az organizmusokra, de természetesen ez a cél nem egy tételezett cél irányában való haladást jelent, hanem egy nem-tételezett cél célszerűségét.

Kétségtelen tény az, hogy Kant ebben a tekintetben úttörő volt, és joggal utasítja el az előtte járó elméleteket, amelyek materialista oldalról tagadták a célszerűség jelentőségét a természetben, idealista oldalról pedig csak egy tételezett cél jegyében foghatták fel a természeti mozgást. Olyannyira igaza volt Kantnak, hogy ha például a legélesebben gondolkozó materialista elmék egyikét: Spinozát vesszük elő, még akkor is világosan látni fogjuk, hogy Spinoza a célszerűség kategóriáját mereven kiutasítja a természeti világból. Ezt pedig Spinoza azon az alapon teszi, hogy a célszerűség minden fajtáját antropomorf elképzelésnek tartja. Spinozánál végeredményben az egész természetre vonatkozik a következő fejtegetés:

„Miután a dolgokat eszközöknek tekintették, nem hitték, hogy azok önmaguk készítették önmagukat, hanem azokból az eszközökből, melyeket önmaguknak szoktak készíteni, azt kellett következtetniük, hogy van a természetnek egy vagy több emberi szabadsággal felruházott kormányzója, akik az emberek minden szükségletéről gondoskodtak s mindent az ő használatukra csináltak ... S e kormányzók gondolkodásmódját is, mivel soha semmit sem hallottak róla, a maguk gondolkodásmódja szerint kellett megítélniük." (Lásd Spinoza, *Etika*. Akadémiai Kiadó, 1952. 140. l.) A teizmusnak viszont természetesen a tételezett célt kellett hangsúlyoznia.

A dialektikus materializmus kialakulása előtt csakis olyan gondolkodó lelhette meg a célnélküli célszerűség kategóriáját, aki ingadozott az idealizmus és materializmus között, aki végeredményben ki akarta zárni az isten képzetét a természettudományból és a természettudományos gondolkozásból, de ugyanakkor mentes volt a célszerűség merev elvetésének mechanikus materialista korlátaitól is. Most már ahhoz, hogy ezt Kant felismerhesse, feltétlenül igen lényeges kategóriaként volt szüksége a különösségre. Ugyanis Kant rendszerén belül a teleológia valóban a különösség helyét jelenti.

Azt ugyanis Kant világosan látja, hogy a természetben, még az organikus természetben is mechanizmusok léteznek, a legkülön-

félébb kauzális sorok érvényesülnek. A mechanizmusok megfelelő magyarázatát ő azonban úgy gondolja, ahogy már *A tiszta ész kritikájában* megfogalmazta, a tiszta értelem kategóriáinak vázolása alapján. Azt is tudja, hogy az emberi cselekvés célszerű, és az etikában, *A gyakorlati ész kritikájában* úgy ábrázolja ezt a folyamatot, hogy az emberi cselekvéseknek szükségképpen teleologikusan az észfogalmakra és követelményekre kell irányulniuk. Az emberi gyakorlat, az etikus nála helyesen a tételezett cél területe, ahol az egyes problémája felvetődik, de ahol az egyest formálisan alárendeli az általánosnak, mégpedig a legelvontabb általánosságnak. Most már egyetlen olyan terület marad: az organikus természet területe, ahol sem az egyes, sem az általános nem jut közvetlenül döntő szerephez, hanem a középpontban a különösség áll — a természeti organizmusok területe. Ha ugyanis a cél itt tételezett cél lenne, akkor itt minden mozgás az általánosság felé mutatna. Ha viszont a célszerűséget megtagadjuk ebben a változatos világban, akkor csak az egyes maradna meg s nem létezhetnék az organikus természetről szóló tudomány. Csak abban az esetben lehetséges tudomány ezen a területen, ha valóban feltételezzük a különösséget mint a tudomány számára megközelíthető szférát.

S habár Kant itt is elárulja agnosztikus korlátait, mégis lehetségesnek tartja egy biológiai tudomány kialakulását. Kant ugyanis itt nemcsak tárgyilag állítja középpontba a különösséget, hanem tagadja azt is, hogy ebben a szférában olyan biztos általánosítások teremthetők, mint a fizikában a newtoni fizika révén. Szerinte: „... (az emberek számára) képtelenség, hogy valami ilyesmit akár csak tervbe is vegyenek, vagy reméljék, hogy még valamikor feltámadhat egy Newton, aki akár egy fűszál természeti törvények szerinti olyan létrehozását tudja majd érthetővé tenni, amelyet nem szándék rendezett el, ...” (L. 75. §). Mégis lehetséges szerinte itt is egy más értelemben vett természettudomány.

S éppen azért különös ez a kategória a célnélküli célszerűségről, mert nem más, mint egyesülési pont. Kant szerint szerves természetnek azt lehet tekinteni, ahol az anyag mechanikus tendenciái egyesülnek a teleológiai tendenciákkal. S éppen ez az a speciális szféra, amelyet keresnünk kell. S itt ismét találkozunk a Kant filozófiájában

többször is tetten érhető búvó materializmussal. A puszta teleológiai feltevés nem alapozhatja meg nála a tudományos eljárás módszertanát. A valóságban ugyanis nincsen olyan célszerűség, amely ne kauzális sorokon keresztül érvényesülne. S ez rendkívüli jelentőségű elgondolás. A társadalomtudománynak is, amely helyesen teszi fel az emberi cselekvések célszerűségét, mégpedig tételezett célszerűségét, mégis úgy kell eljárnia — amint ezt Engels a *Feuerbach*ban hangoztatja —, hogy a kauzalitásra kell visszavezetnie ezt a célszerűséget is, és a társadalmi folyamatot mint kauzális folyamatot kell elsősorban tanulmányozni. Csakis ezen az alapon lehet az olyan teleologikus jellegű kategóriákat, mint amilyen az organizmus, sőt még az olyan tudatos teleológiai jellegű folyamatokat is, mint az emberi cselekvés, tudományosan vizsgálni. Ezt Kant egészen világosan látja és kijelenti: „Az ész számára rendkívül fontos, hogy a természet mechanizmusát annak alkotásaiban ne hagyja figyelmen kívül és magyarázatukban ne mellőzze azt, mert ezek nélkül a dolgok természetében nem érhető el semmiféle belátás." (78. §.)

S éppen azért van itt szó nagyfontosságú megállapításról, mert ezzel Kant megvédelmezi a tudományos módszer lehetőségét. A célszerűségnek ugyanis az a felfogása, amely eltekint a természeti mechanizmustól, mintegy lehetetlenné teszi a természettudomány művelését. Viszont a puszta mechanikai hipotézis odavezetne, hogy bezárulna előttünk a lehetőség a valóságos természettörténetre, a fajok és a nemek egymásból való fejlődésének magyarázatára. Hiszen például a Kant után fellépő Darwin elvei, amelyek az első konkrét kísérletet jelentik arra, hogy az új fajok kialakulását természettudományosan egész szélességükben és mélységükben levezessék, szintén feltételezik ezt a teleológiát. A teleológia egyaránt megnyilvánul a célszerű alkalmazkodásban, valamint a fajoknak a létfeltételekért folytatott küzdelmében, a leginkább alkalmazkodó egyedek továbbélésében stb.

De bármennyire fontos is ennek a teleológiának mint objektív teleológiának hangsúlyozása, ez a teleológia mind elméletileg, mind pedig történetileg csak úgy fogható fel, mint egy határpont, ahol csak akkor tehetjük fel a célszerűség princípiumát, ha már egyszer végigmentünk a mechanikus okokon, az oksági kapcsolatokon. Ha ezt nem tesszük, akkor ennek az a következménye Kant szerint,

hogy az észt feltétlenül „szertelenné" tesszük. Ez a szertelenség a teológiának közvetlen lehetőséget ad arra, hogy belenyúljon a természettudományba. Persze Kant mint idealista nem szabadulhat a teológiai ballaszttól, amelyre szerinte az egész természeti teleológia utalást tartalmaz, viszont materialista tendenciáját fenntartja abban az értelemben, hogy nem engedi a teológiát közvetlenül beleszólni a természettudomány kérdéseibe. Így Kant filozófiájának Janus arca itt is igen erősen kidomborodik. De éppen a materialista tendenciák adják meg azt a lehetőséget Kant számára, amely őt egészen Darwin és a biológiai tudomány előkészítéséig vezeti.

Ez a közeledés az új tudomány elméleti megalapozása felé természetesen igen mélyen összefügg Kantnak a természetről alkotott fiatalkori történeti elképzelésével. Ekkor ugyanis az égitestek keletkezésének elméletében először vezeti be konkrétan a történetiség fogalmát a természettudományba, szembehelyezkedve az égitestek állandóságának felfogásával. Engels nagyon helyesen erre az objektíve sorsdöntő természettudományos felfedezésre vezeti vissza a történeti természettudomány fejlődésének megindulását:

„Ha a természetkutatók nagy többségében kevesebb lett volna abból a gondolkodásiszonyból, amelyet Newton intelme fejez ki: fizika, óvakodj a metafizikától! — akkor Kantnak ebből az egy lángeszű felfedezéséből olyan következtetéseket kellett volna levonniuk, amelyek végnélküli tévutakat, mérhetetlen mennyiségű hibás irányban elfecsérelt időt és munkát megtakarítottak volna nekik. Mert Kant felfedezésében benne rejlett minden további haladás ugrópontja. Ha a Föld valami létrejött, akkor jelenlegi geológiai, földrajzi, éghajlati állapotának, akkor növényeinek és állatainak szintén valami létrejöttnek kellett lenniük, akkor a Földnek története kellett hogy legyen, nemcsak a térben egymás mellett, hanem az időben egymás után is." (Engels, *A természet dialektikája.* Marx—Engels *Művei.* 20. köt. Kossuth Könyvkiadó, 1963. 330. l.) S az ítélőerő kritikáján belül éppen ebben a célnélküli célszerűségfogalomban lehet fellelni a természeti világ történetiségének csíráját. S ezen a téren Engels addig megy el, hogy megrója Haeckel ismertetését *Az ítélőerő kritikájáról* (lásd Haeckel, *Pereigenesis der Plastidule oder die Wellenerzeugung der Lebensteilchen.* Berlin, 1876. 13. l.).

Ott ugyanis Haeckel egyáltalán nem veszi észre, hogy Kanttal, vagyis a metafizika s teológia kiűzésével a természettudományból a teleológia határozott funkcióváltozáson ment keresztül. Tehát Kantnál a teleológiának nincs közvetlen teológiai értelme. Engels jegyzete erre vonatkozólag így hangzik:

„*A causa finalisokat és efficienseket* Haeckel... átváltoztatja *célszerűen* ható és *mechanikusan* ható okokká, mert neki causa finalis = Isten! Ugyanúgy neki 'mechanikai' minden további nélkül Kant szerint véve = monisztikus, nem = mechanikai a mechanika értelmében véve. Ilyen nyelvi zűrzavarnál az értelmetlenség elkerülhetetlen. Amit itt Kant 'Kritik der Urteilskraft'-járól mond, nem egyezik Hegellel, 'Geschichte der Philosophie' ..." (Engels, *A természet dialektikája.* Marx—Engels *Művei.* 20. köt. Kossuth Könyvkiadó, 1963. 485. l.)

Amint ebből is láthatjuk: csak a dialektikus materializmus tudja értékelni azt a nagy fordulatot, amelyet Kant a teleológia fogalmában, a természet objektív célszerűségének tárgyalása kapcsán végrehajtott. De természetesen ennek az objektív célszerűségnek a fogalma, a természeti teleológiai feltételezése szétfeszíti magát a kanti rendszert. Szétfeszíti annyiban, amennyiben ennek a rendszernek metafizikus lezártsága helyett itt egy új, meghatározott, dialektikus princípium kerül a gondolkozás középpontjába. Ennek alapján most már a szerves természet alkotásait úgy lehet vizsgálni, mint két teljesen ellentétes tendencia termékét. Ezt a fejlődési menetet egyfelől a mechanizmus, másfelől a teleológia határozza meg objektív módon.

Ennek az ellentmondásnak logikus következménye az, hogy itt két különböző viszonylat találkozási pontján a szükségszerűség mellett igen komoly jelentőségűvé válik a véletlen kategóriája is. S a dialektikus gondolkozás bizonyos értelemben a véletlen és szükségszerűség objektív viszonyának sajátos megragadásán alapul. Ugyanis az objektív véletlen kategóriájának bevezetése a szükségszerűség mellé nem kevesebbet jelent, mint a merev szükségszerűség-elképzelés felszámolását, s a szükségszerűség kategóriájának számbavétele és megőrzése mellett egy szélesebb kategória irányában történő fogalomtágítást a természetfilozófia területén. A szükségszerűség és véletlen kategóriái így egy magasabb egységbe kerülnek a kölcsön-

hatás és a lehetőség kategóriáján belül. Igen jellemző hogy a lehetőségnek ezt a mozgékony, széles értelmű kategóriáját elsőként Aristotelés vetette fel, aki maga is igen sokat foglalkozott a szerves természettel. Ilyen módon a célnélküli célszerűség kategóriájának bevezetése a természetfilozófiába azzal a következménnyel jár, hogy az egész filozófia dialektikus kérdésfeltevésekkel telítődik.

Ezek a célnélküli célszerűtlenség feltevéséből eredő dialektikus mozzanatok jórészt az objektív véletlen fogalma köré csoportosulnak. Tehát mindenekelőtt az objektív véletlen reális tartalmát kell megvizsgálnunk. Kant ezt a fogalmat akkor veti fel, amikor a 64. paragrafusban „a dolgok mint természeti célok sajátos jellegéről beszél". Itt tehát a teleológia és a sajátosság fogalmainak kapcsolatában merül fel az objektív véletlen kérdése. A valóság ugyanis a legkülönbözőbb szükségszerűségek láncolatát produkálja. A valóságban a különféle kauzális sorok működnek egymás mellett. A véletlent ezen belül, ha szubjektív véletlen, tehát nem ismerjük fel azt a kauzális sort, amely a megtörtént esemény oka, természetesen objektíve az általánosság kategóriája alá kell rendelnünk, hiszen az ok tudományos megtalálása egyet jelent az általános fogalom tételezésével. Az objektív véletlen viszont a különösség szférájába tartozik.

Világos számunkra természetesen az, hogy a véletlen nem az, aminek nincsen oka, hanem az, aminek az okát nem lehet egyetlen vagy két hasonló kauzális sorban megtalálni. A véletlen lényegileg a végtelen kauzális sorok alkalmi találkozásának ütközőpontjait jelenti s ennyiben különös és nem egyes eset. Az ilyen találkozások Kant szerint a fizikai mozgásformákon belül viszonylag rendkívül ritkák, s nyilván csaknem ilyen ritkák a kémiai mozgáson belül is. Az organizmusoknál azonban más a helyzet. Itt maga az organizmus alaptörvényszerűsége rejt magában két egymástól elütő és ellentétes törvényszerűséget, két ellentétes szükségszerűségi, vagyis kauzális láncolatot. Valóban tartalmazza a mechanikus fizikai és kémiai törvényszerűségeket is, az organizmus és az említett objektív, vagyis tételezetlen teleológia törvényszerűségeit is. Így az organikus életen belül a véletlennek hatalmas jelentősége lesz. Így ebben az értelemben a véletlent úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az nem az, aminek oka nincsen, hanem a véletlennek ellentmondó okai vannak. Az okozat

sem az egyik, sem a másik, sem a harmadik vagy negyedik okból nem magyarázható meg még részlegesen sem, csak az okok dialektikus együtthatásából, alkalmi találkozásából.

Kantnak az a felfogása, hogy az egyre magasabbrendű mozgásformákon belül egyre nagyobb jelentősége lehet az objektív véletlennek, megfelel annak az elképzelésnek, amelyet Kant a maga korában a fizikáról alkothatott. A mechanikára valóban vonatkozik az, hogy viszonylag kevésbé jelentős az objektív véletlen ott, mint pl. az organizmusok szférájában. A valóságban azonban a mikrofizika, amint ezt Boltzmann termodinamikai törvényeiből is látni lehet, ahol a valószínűségnek olyan nagy szerepe van, szintén számolni kénytelen az objektív véletlennel. Így tehát a kanti konstrukció ma már nem állja meg a helyét, de az objektív véletlenségnek Kant által kifejtett jelentősége és tartalma ma is igen sok indítékot adhat az objektív véletlen kutatásához.

Mindezt rendkívül könnyen beláthatjuk, ha olyan történelmileg keletkezett jelenségekre gondolunk, mint az élet. Igen meggyőzőnek tűnik Bernalnak az a fejtegetése, amely szerint az élet keletkezésének földünkön nemcsak az anorganikus anyag bizonyos viszonylagos fejlettsége volt a feltétele, hanem az anorganikus anyag bizonyos fejlettségi pontján megfelelő atmoszférikus viszonyok is kellettek ahhoz, hogy az élet létrejöjjön. Azt, hogy itt mennyi igen bonyolult és sokrétű kauzális sor kapcsolódott össze, világosan mutatja egy rendkívül bonyolult táblázat, amely az élet keletkezésének feltételeként megjelölt atmoszférikus és hidroszférikus viszonyokat éppen úgy tekintetbe veszi, mint az adott sugárzási viszonyokat. (Lásd J. D. Bernal, *The physical basis of life.* London 1958. 52. l.)

Természetesen itt is objektív törvényszerűségek egymást keresztezéséről van szó, amikor is különböző kauzális sorok sajátos időbeli találkozása váltotta ki szükségszerűen az új fejlődési lehetőséget. Ha ez az érintkezési pont bármelyik vonalon eltolódik, akkor nincsenek meg az élet keletkezésének a feltételei. S körülbelül ugyanezt a helyzetet figyelhetjük meg az ember kialakulásában. Ha éppen az az antropoidacsoport, amelyből az ember kifejlődött, nem került volna éppen azok közé az éghajlati és természeti viszonyok közé, amelyek ezt a kifejlődést lehetővé tették, természetesen nem alakul-

hatott volna ki az az emberi fejlődés, amely létrejött a valóságban. Ugyanilyen jellegű a jégkorszakok hatása is, amelyeknek jelentőségét az antropológia helyesen emeli ki.

Így tehát az objektív véletlen — amint ezeken a példákon is láthatjuk — a szükségszerűségek találkozási pontján jön létre. Így nemcsak arról kell beszélnünk, hogy az, ami az egyik szempontból szükségszerű, a másik szempontból véletlen, hanem arról is, hogy ami sok szükségszerűség szempontjából véletlen, az e szükségszerűségek találkozási pontján nem az. S ennek az objektív véletlennek tehát az a jellegzetessége, hogy nincs olyan kauzális sor, amelyből magyarázható lenne, hanem csaknem végtelen sok kauzális lánc alkalmi — de szintén szükségszerű — találkozási pontjának felfedésével. Ezért tűnik igaznak számunkra Kantnak az a zseniális feltevése, amely szerint a mechanikai, az okozati és a teleológiai szükségszerűségek találkozási pontja jelenti az organizmus egyik lényeges vonását, s az is igaznak tűnik, hogy éppen ezért a véletlennek sokkal nagyobb szerepe van itt, mint a természet más területein. (Egyébként megjegyezzük, hogy mivel minden magasabbrendű mozgásforma megszűnten-megőrzött formában tartalmazza az előző alacsonyabbrendű mozgásformákat, egyre nagyobb lehetőség nyílik az objektív véletlen szerepére. Így természetes, hogy tudati mozgás, valamint a társadalmi mozgás sokkal több véletlenszerű elemet tartalmaz, mint az alacsonyabbrendű mozgások, vagyis a társadalomban még nagyobb szerepe lehet az objektív véletlennek, mint az organizmusokban. Egyébként éppen a véletlennek ez az organizmusokban játszott nagy szerepe teszi lehetetlenné, hogy az orvosi diagnózist teljességgel kibernetikus alapra lehessen építeni. A vizsgálati módszerek kétségtelenül elősegítik a diagnosztikát, de csak segíthetik és nem helyettesíthetik.)

Mindennek tudatában kell értékelnünk a következő kanti mondatokat: „Annak belátására, hogy valamely dolog csak mint cél lehetséges, azaz hogy eredetének kauzalitását nem a természet mechanizmusában kell keresni, hanem egy olyan okban, amelynek működési képességét fogalmak határozzák meg, ahhoz meg kell követelni, hogy formája ne csak természettörvények alapján legyen lehetséges, azaz olyanok alapján, amelyeket mi egyedül az értelem által, az érzékek tárgyaira alkalmazva ismerhetünk meg, hanem hogy maga az empi-

rikus megismerésük az ész fogalmait tételezze fel — okuk és okozatuk alapján. Formájának ez az *esetlegessége* minden észre vonatkozó empirikus természettörvény mellett — mivel az észnek a természet alkotása minden formája esetében fel kell ismernie annak szükségszerűségét, még ha csak a létrejöttével kapcsolatos feltételeket akarja is felfogni, de ezen az adott formán mégsem tudja nem elfogadni — ez maga alapja annak, hogy kauzalitását úgy fogadjuk el, mint ami csak az ész által lehetséges . . ." (64. §.)

S itt a kanti szöveg minden idealista misztifikációja ellenére fény derül arra, hogy Kant a véletlent a magasabbrendű mozgásformák esetében tárgyalja, ahol különböző és heterogén jellegű szükségszerűségek találkoznak. S ez annál érdekesebb, mert Kant a természetben észreveszi, hogy a különböző mozgásformák kapcsolatának szükségképpen egyre inkább az objektív véletlenekhez kell vezetnie, s másképp nem lehetne elképzelni a fajok specifikációját stb., úgy éppen a legbonyolultabb mozgásformákat a legmagasabb rendű módon és legsokszínűbben egyesítő emberi társadalomban zárja ki leginkább az objektív véletlent, s az etikában ennek semmiféle tért nem nyit. Ha semmi más, már csak ez a tendencia is messze etikája fölé emeli Kant természetfilozófiáját.

Éppen ezért nem véletlen, hogy Goethe, aki Schillerrel szemben nem kedvelte a kanti filozófiát, beleértve ebbe az ismeretelméletet és az etikát is, éppen *Az ítélőerő kritikáját* nagyrabecsülte és jegyzetekkel látta el. S *Az ítélőerő kritikáján* belül Goethe, aki szintén a fejlődéselmélet és a darwinizmus egyik előfutára volt, különösen nagy figyelmet szentelt a teleológiai, vagyis természetfilozófiai résznek. Goethe az objektív célszerűség fogalmában nagy lehetőséget látott arra, hogy a teleológiát (az idealista teleológiát) végleg és meggyőzően ki lehessen iktatni a természettudományból. Mint Goethe példája bizonyítja, főként ezekre az indítékokra figyelt fel (lásd: Immanuel Kant's *Kritik der Urtheilskraft.* Herausgegeben von Dr. Karl Vorländer. Leipzig 1902. XXVII—XXXII. *Goethes Exemplar der Kritik).* Goethe különösen az olyan megállapításokat emeli ki, mint a következők: „. . . egy dolog akkor létezik mint természeti cél, ha önnönmagától (habár kettős értelemben) ok és okozat is." (64. §.) Vagy a 80. §.-ból: „Tehát ésszerű és hasznos a természeti mechanizmust a természeti

alkotások magyarázata céljából mindaddig nyomon követni, amíg csak ez valószínűséggel megtehető, . . ." Ezek a spontán dialektikus elemek, melyek a materialista tendencia irányában mutatnak, nyilvánvalóan megragadhatták Goethét, aki Kant iránti ellenszenvét éppen ez okból *Az ítélőerő kritikájára* nem terjesztette ki.

Természetesen ez a kategória, a célszerűség cél nélkül nemcsak a teleológiában merül fel Kantnál, hanem felmerül már az esztétikában is. Csakhogy amig ott a célszerűség cél nélkül puszta szubjektív kategória, addig itt az objektív célnélküli célszerűségről van szó. Ennek oka a szubjektíven felfogott természeti szépség esetében evidens, hiszen ott ugyanarról a folyamatról van szó, mint a teleológiában, csupán ugyanannak a folyamatnak másik aspektusáról. Viszont a művészeti szépségnél a kérdés már más módon merül fel. Ugyanis a művészeti szépségnek, a műalkotásnak magának semmi köze nem lehet a természeti teleológiához. A valóságban azonban Kantnál ez az összefüggés nagyon is megvan, hiszen Kant számára a művészi alkotás szinte természeti folyamat, s sajátos módon a természettörvény megy át a művészi alkotóba, a zsenibe, s ott találja meg megfelelő folytatását.

Ahogyan Kant materialista alapon tiltakozik az ellen, hogy a művészi alkotás analogonját lássák a természetben, úgy feltételezi azt is, hogy a zseniben, a művészben az élet analogonja működik (l. 65. §.). A zseniről ugyanis Kant egyszerűen azt jelenti ki, hogy „. . . . egy ilyen ügyességét nem is lehet továbbadni, hanem azt mindenki a természet kezéből kapja . . ." (l. 47. §.). Ez a magyarázata nála annak, hogy a célszerűség cél nélkül nem pusztán a természet, hanem a művészet kategóriája is lehet. Természetesen éppen úgy, mint ezt az érdeknél tettük, ezt a tendenciát is élesen kell bírálnunk, hiszen éppen az, hogy a művészethez még Kant szerint is hozzátartozik az empirikus és az intellektuális érdek, valamint alapja szerinte is egy határozatlan fogalom, lehetetlenné teszi azt, hogy a célnélküli célszerűség igy a maga merevségében a müvészet kategóriája is legyen. A célnélküli célszerüség fogalmának ebben a formában csak a szerves természetben van értelme. S ha Kant maga is úgy érzi, hogy a zseniben egyesül az értelem és a képzelőerő (l. 49. §.), akkor végeredményben ismét a Kantnál olyan pozitív következetlenségre bukkanunk.

Így azután Kant zsenielmélete is egyike azoknak az eszközöknek, amelyekkel Kant kapcsolatot teremt *Az ítélőerő kritikájának* két része között. De ez a zsenielmélet is éppen úgy kinő a felvilágosodás természetrajongó tendenciájából, mint ahogy az egész könyv felépítése erre a felvilágosító tendenciára vezethető vissza. Mindezzel természetesen nem állítjuk azt, hogy amikor Kant belebonyolódik az antinómiákba, amikor ennyire ragaszkodik a felvilágosodásnak szubjektív idealista átépítéséhez, nem jut el helyenként éppen a természetfilozófiában és az esztétikában az irracionalizmus küszöbéig, az intuitív értelem felvételéig. De az egyszer megpendített tendenciától élesen elkanyarodik és ismét visszatér a maga sajátos felvilágosító gondolatköréhez. Ezt jelzi az is, hogy bizonyos mértékig a zsenivel kapcsolatos elképzelései racionalista módon oldódnak meg azáltal, hogy magát a természetfilozófiát megkísérli racionalista módon értelmezni a dialektika jegyében. Egyben *Az ítélőerő kritikája* tehát annak is a bizonyítéka, hogy a nagy dialektikus problémák megoldása az irracionalizmust lehetetlenné teszi, de ott, ahol megtorpannak a dialektikus problémák előtt, feltétlenül az irracionalizmus veszi át a dialektika helyét.

Természetesen mindez nem jelenti azt, hogy ezekben a vázlatos bevezető szavakban minden, *Az ítélőerő kritikájában* felmerülő problémát behatóan és jelentőségének megfelelően tárgyaltunk. Igen sok olyan probléma és megfigyelés kimaradt tárgyalásunkból, amely határozottan figyelmet érdemelne. Gondoljunk például arra, hogy Kant kimutatja: az egyes művészek nem utánozhatják egymást, hanem pusztán követhetik. Vagy arra a példára, hogy ha természetélmény helyett annak az utánzásával csapják be az embereket, akkor megszűnik az esztétikai élvezet. Ugyanígy fel kellene vetni a Kant által a „természet archeológiája" programban felmerült kérdéseket stb. Mi arra koncentráltuk fejtegetéseinket, hogy *Az ítélőerő kritikájának* helyét a kanti rendszerben, valamint a különböző kérdésfeltevések egymáshoz való viszonyát megrajzoljuk.

Úgy hisszük: ebből a képből világosan kiderült, hogy Kantnál a felvilágosodás átépítési kísérletéről van szó a filozófia minden vonalán. Ezen belül pedig *Az ítélőerő kritikája* Kant legértékesebb, leggazdagabb műve éppen azért, mert egységet akar teremteni a kanti

rendszerben s így a valóságos gyakorlattól elszakadt filozófiának éppen az a része, amely legközelebb áll a valósághoz, leginkább tartja a kontaktust a konkrét német szellemi élet fejlődésével. Éppen ezért nem véletlen, hogy éppen *Az ítélőerő kritikája* kérdésfeltevéseinek van a legpozitívabb hatástörténete a kanti alkotások közül (eltekintve a kozmogóniai elmélettől). *Az ítélőerő kritikája* ad anyagot Schiller esztétikai, Goethe természettudományos kutatásaihoz, racionalizmus felé mutató elemei a fiatal Schelling, irracionalizmus irányába tett utalásai az öreg Schelling munkáiban hatnak tovább. Ez az a munka, amely nagymértékben hat Hegelre is, és mind közvetlenül, mind pedig hatásaiban a darwinizmus előfutárává válik. S ha Goethének a következő megállapítását tekintjük: látni fogjuk, milyen összhangban van a kanti elképzelés a német klasszikus filozófiával:

„Az utóbbi időben igen ritka dolog, hogy egy művész képes legyen mind a tárgyak, mind pedig saját kedélyének mélységeibe úgy behatolni, hogy ne csak könnyen és felszínesen hatót hozzon létre, hanem mintegy a természettel versengve valami szellemileg organikusat és műalkotásának olyan tartalmat és olyan formát adjon, miáltal az természetesnek és egyben természetfelettinek tűnjék."

S ennek az organikus, eleven szellemi alapelvnek egyik legnagyszerűbb kidolgozását *Az ítélőerő kritikájá*ban leltük fel, ahol Kant először mondta ki határozottan, hogy minden organikus természeti jelenség alapelve az *objektív* célszerűség és minden esztétikai jelenség alapfeltétele a társadalmiság, a humanitás. S ez ad ösztönzést arra a gondolatra Goethének, amely így hangzik:

Greift nur hinein in's volle Menschenleben. Ein jeder lebt 's nicht vielen ist bekannt und wo ihr 's packt, da ist 's interessant.

Hermann István

IMMANUEL KANT

AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

ELSŐ BEVEZETÉS AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁHOZ

I. A FILOZÓFIÁRÓL MINT RENDSZERRŐL

Ha a filozófia az észmegismerés fogalmak szerinti rendszere, akkor már ezáltal kellőképpen különbözik a tiszta ész valamely kritikájától, mint ami magában foglalja ugyan egy ilyen megismerés lehetőségének filozófiai kutatását, de nem tartozik egy ilyen rendszerhez mint ennek a rendszernek egy része, sőt ez vázolja fel és próbálja ki először e rendszer eszméjét. A rendszert először csak formális és anyagi részre oszthatjuk fel, amelyek közül az első (a logika) csak a gondolkodás formájával foglakozik a szabályok egy rendszerében, a második (a reális rész) azokat a tárgyakat vizsgálja szisztematikusan, amelyekről gondolkozunk, amennyiben lehetséges ezeknek fogalmi észmegismerése.

Magának a filozófiának ezt a reális rendszerét mármost nem lehet másképpen felosztani, mint elméleti és gyakorlati filozófiára; objektumainak eredeti különbségei szerint és valamely tudomány elveinek azon alapuló lényeges különbözősége szerint, amelyeket az tartalmaz — úgy hogy az egyik résznek a természet, a másiknak az erkölcsök filozófiájának kell lennie, amelyek közül az előbbiben empirikusok is lehetnek, a másik viszont (mivel a szabadság semmiképpen sem lehet a tapasztalat tárgya) nem foglalhat magában mást, mint tiszta a priori elveket.

De nagy és a tudományos eljárás számára rendkívül hátrányos félreértés uralkodik abban a tekintetben, vajon mit kell ilyen értelemben gyakorlatinak tartanunk, hogy ezért megérdemelje a gyakorlati filozófiához történt besorolását. Azt hitték, hogy a gyakorlati filozófiához számíthatják az államügyekben való jártasságot, az államgazdaságot, hasonlóképpen a háztartási szabályokat, az érintkezési szabályokat, mind a lelki, mind a testi jó közérzet és dietétika szabályait (miért nem mindjárt minden mesterséget és művészetet?), mert hiszen ezek mindenestől gyakorlati tételek foglalatát tartalmazzák. Csakhogy a gyakorlati tételek az elképzelés módja szerint nagyon különböznek az elméleti tételektől, amelyek a dolgoknak lehetőségét és meghatározását tartalmazzák, de nem tartalmuk szerint és csak

azok különböznek ezektől igazán, amelyek a törvény alá vetett *szabadságot* veszik figyelembe. A többi valamennyi nem más, mint egy arról szóló elmélet, ami a dolgok természetéhez tartozik, csak arra a módra alkalmazva, ahogyan ezeket egy elv alapján megteremthetjük, azaz ezeknek a lehetősége egy önkényes cselekvés révén képzelve (amely éppen úgy a természeti okokhoz tartozik). Ilyen a mechanika problémájának megoldása; egy adott erőhöz, amelynek egy adott terheléssel egyensúlyban kell lennie, meg kell találni a megfelelő emelőkar viszonyát, még pedig gyakorlati formulában kifejezve, amely azonban nem tartalmaz mást, mint azt az elméleti tételt, hogy ez utóbbi hossza fordított arányban van az előbbivel, ha egyensúlyban vannak; csakhogy ezt a viszonyt keletkezése szerint lehetségesnek képzeljük el egy olyan ok révén, amelynek meghatározó oka ennek a viszonynak (a mi önkényünknek) a képzete. Ugyanez a helyzet minden olyan gyakorlati tétellel, amely pusztán a tárgyak keletkezését illeti. Ha az ember boldogságát elősegítő szabályok vannak előttünk, és például csak arról van szó, hogy mit kell saját személyünkkel kapcsolatban tennünk, hogy fogékonyak legyünk a boldogságra, akkor csak lehetőségének belső feltételeit képzeljük el — a hajlamok azon szerénységét, mértéktartását, hogy szenvedéllyé ne legyenek stb. mint a szubjektum természetéhez tartozót, és egyúttal ennek az egyensúlynak létrehozási módját is, mint egy saját magunk révén lehetséges kauzalitást, tehát mindent mint a tárgy elméletéből levont közvetlen következtetést saját természetünk elméletéhez való vonatkozásban (önmagunkat mint okot elképzelve); ennélfogva itt a gyakorlati előírás a formulája és nem a tartalma szerint különbözik az elméletitől, tehát nincs szüksége a filozófia egy különös fajtájára, hogy az okoknak és következményeiknek ezt a kapcsolatát belássa. Egyszóval: mindazok a gyakorlati tételek, amelyek azt vezetik le az önkényből mint okból, amit a természet tartalmazhat, mindenestül az elméleti filozófiához tartoznak mint a természet megismeréséhez; ezektől csak azok különböznek tartalom szerint specifikusan, amelyek a szabadság számára adnak törvényt. Az előbbiekről azt mondhatjuk: a *természetfilozófia* gyakorlati részét jelentik, viszont az utóbbiak egyedül alapoznak meg valamely különös *gyakorlati filozófiát.*

Megjegyzés

Sok múlik azon, hogy a filozófiát részei szerint pontosan határozzuk meg, és végül is, hogy azt, ami anélkül, hogy erre külön elvekre lenne szüksége, annak csupán következtetése vagy alkalmazása az adott esetekre, azt ne soroljuk a filozófiának mint valamely rendszer felosztásának részei közé.

A gyakorlati tételeket az elméletiektől vagy az elvek, vagy a következtetések tekintetében különböztetjük meg. Az utóbbi esetben nem jelentik a tudomány különálló részét, hanem az elméletihez tartoznak mint az ebből levont következtetések valamely külön fajtája. A természettörvények szerinti dolgok lehetősége mármost elvei alapján lényegesen különbözik a szabadság törvénye szerintiektől. Ez a különbség azonban nem abban áll, hogy ez utóbbinál az okot egy akaratban tételezzük, az előbbinél viszont az akaraton kívül, magukban a dolgokban; hiszen ha az akarat mégsem követ más elveket, mint azokat, amelyeket illetően az értelem belátja, hogy a tárgy szerintük mint puszta természettörvények szerint lehetséges, akkor azt a tételt még mindig gyakorlati tételnek nevezhetjük, amely tétel a tárgy lehetőségét az önkény kauzalitása alapján tartalmazza, hiszen elvileg egyáltalán nem különbözik azoktól az elméleti tételektől, amelyek a dolgok természetét érintik, sőt, ennek a tételnek a maga elvét éppen attól kell kölcsönöznie, hogy egy tárgy képzetét a valóságban mutassa meg.

Tehát azok a gyakorlati tételek, amelyek tartalmilag pusztán egy elképzelt tárgy lehetőségét illetik (egy tetszés szerinti cselekvés által), csak valamely tökéletes elméleti megismerés alkalmazásai, és nem jelenthetik egy tudomány semmiféle különös részét. A gyakorlati geometria lehetetlenség mint elkülönült tudomány, noha ebben a tiszta tudományban még oly sok gyakorlati tétel van, amelyeknek többsége mint probléma különös utalást igényel a megoldáshoz. A feladat: hogy egy adott vonallal és egy adott derékszöggel négyzetet alkossunk, ez gyakorlati tétel, de tiszta következtetés az elméletből. A földméréstan *(agrimensoria)* sem követelheti meg magának semmiképpen, hogy gyakorlati geometriának és egyáltalán a geometria különös részének nevezzék, hanem pusztán ennek szkolión-

jába tartozik, nevezetesen eme tudomány foglalkozási felhasználásához.[1]

Rejtett természettörvények feltárását célzó gyakorlati nekikészülések sem jogosíthatnak fel — még egy természettudományban sem, amennyiben az empirikus elveken alapszik, nevezetesen a tulajdonképpeni fizikában, kísérleti fizika néven — a gyakorlati fizikának (ami úgyszintén képtelenség) mint a természetfilozófia egy részének elnevezésére. Ugyanis azoknak az elveknek, amelyek szerint a kísérleteket végezzük, mindig a természet ismeretéből, ennélfogva az elméletből kell fakadniuk. Ugyanez érvényes azokra a gyakorlati előírásokra vonatkozóan, amelyek egy bizonyos lelkiállapot önkényes létrehozását illetik bennünk (pl. a képzelőerő megmozgatására vagy megfékezésére, a hajlamok kielégítésére vagy gyöngítésére vonatkozóan). Gyakorlati pszichológia sem létezik mint az emberi természettel foglalkozó filozófia különös része. Hiszen állapota lehetőségének elveit a művészet segítségével a mi meghatározásunk lehetőségének elveitől, természetünk minőségéből kell kölcsönözni, és noha ezek gyakorlati tételekből állanak, mégsem jelentik az empirikus pszichológia gyakorlati részét, mert nincsenek különös elveik, hanem pusztán annak szkoliónjaihoz tartoznak.

A gyakorlati tételek egyáltalán (akár tisztán a prioriak, akár empirikusak), ha közvetlenül saját kényünk-kedvünk által nyilvánítják ki egy tárgy lehetőségét, mindig a természet ismeretéhez és a filozófia elméleti részéhez tartoznak. Csak azoknak lehetnek — és kell hogy legyenek — sajátos elveik (a szabadság eszméjében), amelyek egyenesen fejezik ki — mint szükségszerűt — egy olyan cselekvés meghatározását, pusztán formájuk képzete által (törvények szerint

[1] Ez a tiszta és éppen ezért fenséges tudomány úgy látszik, hogy enged valamit méltóságából, amikor elismeri, hogy mint elemi geometria, ezt a konstrukciót nevezi egyedül geometriainak, noha fogalmainak konstrukciójához csak két *szerszámot* is használ, nevezetesen a körzőt és a vonalzót, viszont a magasabb geometriáét mechanikainak, mert ez utóbbi fogalmainak megkonstruálásához összetettebb gépek kellenek. Csakhogy az előbbieken nem a valóságos szerszámokat értjük (circinus et regula), amelyek sohasem képesek megadni ezeket az alakokat matematikai precizitással, hanem ezek csak a képzelőerő legegyszerűbb a priori ábrázolásmódjait jelentik, amellyel semmiféle eszköz fel nem ér.

egyáltalán), az ezáltal létrehozandó tárgy eszközére való tekintet nélkül, és noha éppen ezekre az elvekre alapítják az akarat tárgyának fogalmát (a legfőbb jót), ez mégis indirekte mint következtetés a gyakorlati előíráshoz tartozik (amelyet most már erkölcsinek hívunk). Ennek lehetőségét sem láthatjuk be a természet (elmélet) ismerete révén. Tehát csak ezek a tételek tartoznak egyedül az észmegismerések valamely rendszerének különös részéhez a gyakorlati filozófia néven.

A gyakorlatnak azt a többi tételét gyakorlati helyett technikai tételnek nevezhetjük, bármilyen tudományhoz csatlakozzanak is, ha netán kétértelműség aggaszt bennünket. Ezek ugyanis ahhoz a *művészethez* tartoznak, hogy létrehozzuk azt, amelyről akarjuk, hogy az legyen, amely egy tökéletes elmélet esetén puszta következtetés és egyáltalán nem valamiféle utalási módnak az önmagáért megálló része. Ilyen módon az ügyesség minden előírása a technikához tartozik,[2] és ennélfogva a természet elméleti ismeretéhez, mint az abból levont következtetések. Azonban a továbbiakban használni fogjuk a technika kifejezést is, ahol a természet tárgyait néha pusztán úgy ítélik meg, *mintha* lehetőségük a művészeten alapulna, amely esetekben az ítéletek sem elméletiek, sem pedig gyakorlatiak (az

[2] Itt van a helye annak, hogy kijavítsak egy hibát, amelyet az *Alapok az erkölcsök metafizikájához* című művemben elkövettem. Ugyanis, miután az ügyesség imperativuszairól azt mondtam, hogy ezek csak feltételes módon, még pedig a pusztán lehetséges, azaz *problematikus* célok feltétele mellett parancsolóak, az ilyen gyakorlati előírásokat problematikus imperativuszoknak neveztem, amely kifejezésben természetesen ellentmondás van. Ezeket *technikainak*, azaz a művészet imperiativuszainak kellett volna neveznem. A *pragmatikus előírások*, vagyis az okosság szabályai, amelyek egy *valóságos* és egyben szubjektív szükségszerű cél feltétele mellett uralkodnak, ugyanis szintén akadnak a technikaiak között (mert ugyan mi más az okosság, mint az az ügyesség, hogy szabad embereket és ezen belül az önmagunkban levő természeti ösztönöket és hajlamokat fel tudjuk használni saját céljainkra). Ámde, hogy az a cél, amelynek mi önmagunkat és másokat is alárendelünk, ugyanis a saját boldogságunk, nem tartozik a pusztán tetszőleges célok közé, így följogosít ennek a technikai imperativusznak egy különös elnevezésére, mivel a feladat nemcsak, mint a technikaiaknál, egy cél elérésének módját követeli meg, hanem annak a meghatározását is, ami magát ezt a célt (azaz a boldogságot) jelenti, amelyet az általános technikai imperativuszoknál ismertként kell feltételeznünk.

utóbb bemutatott jelentésben), amennyiben sem a tárgy minőségéről, sem pedig ennek létrehozása módjáról nem határozunk meg semmit, hanem ami által magáról a természetről alkotunk ítéletet, de pusztán a művészettel való analógia szerint, éspedig szubjektíve megismerőképességünkre vonatkozóan, nem pedig objektíve a tárgyakat illetően. Itt mármost nem nevezzük ugyan technikainak magukat az ítéleteket, de az ítélőerőt igen, amelynek törvényeire épülnek, és ennek megfelelően a természetet is technikainak nevezzük, amely technika nem is a doktrinális filozófia, hanem csak megismerőképességeink kritikájának részét jelenti.

II. A MAGASABB MEGISMERŐKÉPESSÉGEK RENDSZERÉRŐL, AMELY A FILOZÓFIA ALAPJA

Ha nem valamely *filozófia*, hanem a mi *a priori megismerőképességünk (legmagasabb) fogalmak révén* történő felosztásáról beszélünk, azaz a tiszta ész kritikájáról, de csak gondolkozási képessége alapján szemlélve (ahol a szemlélet tiszta módját nem mérlegeljük), akkor a gondolkozási képesség szisztematikus képzete három részre oszlik, nevezetesen először az *általános* (a szabályok) ismeretének képességére, az *értelemre*, másodszor arra a képességre, amely a *különöst* az *általános alá* rendeli, az *ítélőerőre*, és végül harmadszor arra a képességre, hogy a különöst az általánossal lehessen *meghatározni*, tehát az *észre*.

A tiszta ész kritikája, amelyet minden a priori megismerés elméleti forrásának szenteltek (ennélfogva annak is, ami benne a szemlélethez tartozik), adta a *természet* törvényeit, a *gyakorlati* ész kritikája kínálta a *szabadság* törvényét, és látszólag már most tökéletesen megtárgyaltuk az a priori elveket az egész filozófia számára.

Ha viszont mármost az értelem a természet a priori törvényeit kínálja, ezzel szemben az ész a szabadság törvényeit, akkor az analógia alapján elvárhatjuk, hogy az ítélőerő, amely mind a két képesség számára közvetíti az összhangot, éppen úgy, mint azok, megadja ehhez a maga sajátos a priori elveit, és talán alapot szolgáltat a filozófia egy különös részéhez, és ez mint rendszer mindamellett csak kétrészes lehet.

Csakhogy az ítélőerő olyan különös és egyáltalán nem önálló megismerőképesség, amely nem kínál fogalmakat valamely tárgyról, mint az értelem, sem pedig eszméket, mint az ész, mivel olyan képesség, hogy pusztán máshonnan származó fogalmak alá rendel. Tehát, ha egy olyan fogalom vagy szabály jön létre, amely eredetileg az ítélőerőből eredne, akkor ennek a *természet* dolgairól alkotott fogalomnak kell lennie, *amennyiben ez az ítélőerőnk szerint igazodik* és így a természet olyan minőségéből, amelyből különben semmilyen más fogalmat nem teremthetünk, mint csak azt, hogy szerkezete azon képességünk szerint igazodjék, amely a különös megadott törvényeket a még nem-megadott általánosabbak alá tudja rendelni; más szóval: ennek a természet célszerűségéről alkotott fogalomnak kell lennie, azon képességünk céljából, hogy ezt megismerjük, amennyiben ehhez az szükséges, hogy a különöst úgy ítélhessük meg, mint amit az általános tartalmaz, és azt a természet fogalma alá rendelhessük.

Ilyen mármost valamely tapasztalatnak mint *empirikus törvények szerinti rendszernek* fogalma. Mert hiszen ez olyan *transzcendentális* törvények alapján alkot rendszert, amelyek a tapasztalat lehetőségének feltételét tartalmazzák, mégis az empirikus törvények oly *végtelen sokfélesége* és a természet formáinak oly nagy *heterogenitása* lehetséges — amelyek a különös tapasztalathoz tartoznának —, hogy az ilyen (empirikus) törvények alapján álló rendszer fogalmának az értelem számára egészen idegennek kell lennie, és nem lehet felfogni egy ilyen egésznek sem a lehetőségét, még kevésbé a szükségszerűségét. De mindazonáltal a különös, rendszerint maradandó elvek szerint összefüggő tapasztalatnak szüksége van az empirikus törvények ilyen rendszeres összefüggésére, hogy az ítélőerő számára lehetővé váljék a különösnek az általános alá történő rendelése, noha még mindig csak empirikusan, és így tovább egészen a legmagasabb empirikus törvényekig és az ezeknek megfelelő természeti formákig, tehát a különös tapasztalatok *aggregátumát* (halmazát) azok rendszerének kell tekinteni; mert nem jöhet létre ezen előfeltevés nélkül ezeknek semmilyen általános törvényszerű összefüggése,[3] azaz empirikus egysége sem.

[3] Valamely tapasztalat lehetősége egyáltalán az empirikus megismerésnek mint a szintetikus ítéleteknek a lehetősége. Ehhez tehát nem juthatunk *analízis útján*, pusztán összehasonlított észleletekből (mint általában hiszik), hiszen két

Ez önmagában (minden értelmi fogalom szerint) olyan esetleges törvényszerűség, amelyet az ítélőerő (csak saját javára) a természetről praesumál és róla feltételez, a természet olyan formális célszerűsége, amelyet mi felőle éppenséggel elfogadunk, de ami által nem alapozzuk meg sem a természet valamely elméleti, sem a szabadság valamely gyakorlati elvét, jóllehet mégis megadtunk egy elvet a természet megítélésére és kutatására, hogy megkeressük az általános törvényeket a különös tapasztalatokhoz, amely elv szerint azokat alkalmaznunk kell, hogy megteremtsük azt a szisztematikus kapcsolatot, amely szükséges egy összefüggő tapasztalathoz, s amelyet okunk van a priori feltenni.

Az eredetileg az ítélőerőből eredő és számára sajátos fogalom tehát a természetnek mint *művészetnek* a fogalma, más szóval a természet technikájának fogalma különös törvényei tekintetében, amely fogalom semmilyen elméletet sem alapoz meg, s éppoly kevéssé tartalmazza a tárgyak és minőségük ismeretét, mint a logika, hanem csak a tapasztalati törvények szerinti előrehaladáshoz ad elvet, ami által a természet kutatása lehetségessé válik. Ezáltal azonban a természet megismerése semmiféle különös objektív törvénnyel nem gazdagodik, hanem csak az ítélőerő számára alapoz meg egy maximát, hogy azt eszerint figyeljük meg, és a természet formáit vele fogjuk össze.

különböző észlelet összekapcsolása egy tárgy fogalmában (e tárgy megismeréséhez) olyan *szintézis*, amely csakis a jelenségek szintetikus egységének elvei alapján — azaz olyan alaptételek alapján, amelyek révén azok kategóriák alá rendelhetők — teszi lehetővé az empirikus *megismerést*, azaz a tapasztalatot. Ezek az empirikus megismerések jelentik mármost valamennyi tapasztalat analitikus egységét aszerint, ami bennük szükségképpen közös (nevezetesen a természet ama transzcendentális törvényei), de nem a tapasztalatnak azt a szintetikus egységét mint olyan rendszerét, amely egy elvben kapcsolja össze az empirikus törvényeket aszerint is, ami bennük eltérő (és ahol ezeknek a sokfélesége a végtelenségig terjedhet). Ami mármost a kategóriát jelenti minden különös tapasztalat tekintetében, az a természet célszerűsége vagy a természetnek az ítélőerőnk képességéhez való megfelelősége (különös törvényei szempontjából is), amely szerint azt nem mint pusztán mechanikust, hanem mint technikait is képzeljük; ez olyan fogalom, amely alkalmasint nem úgy határozza meg objektívan a szintetikus egységet, mint a kategória, de mégis szubjektívan ad meg alaptételeket, amelyek a természet kutatásához vezérfonalul szolgálnak.

A filozófia mármost mint a természet megismerésének doktrinális rendszere, ezáltal nem jut új részhez — csakúgy, mint a szabadságé sem —, hiszen a természet képzete mint művészet pusztán egy olyan eszme, amely arra vonatkozó kutatásainkhoz, tehát csupán a szubjektum számára jelent elvet arra a célra, hogy amennyire lehet összefüggést vigyen az empirikus törvények mint olyanok aggregátumába, mint valamely rendszerbe, amennyiben a természetnek erre a mi szükségletünkre valamilyen vonatkozást tulajdonítunk. Viszont a természet technikájáról alkotott fogalmunk — mint egy heurisztikus elv ennek megítélésében — megismerőképességünk kritikájához fog tartozni, amely megmutatja, mi az indítékunk arra, hogy arról magunknak egy olyan képzetet alkossunk, milyen is ennek az eszmének az eredete, és hogy vajon egy a priori forrásban lelhető-e fel, hasonlóképpen hogy használatának milyen is lenne a terjedelme és határa; egyszóval az ilyen kutatás majd a tiszta ész kritikájának rendszeréhez tartozik mint rész, de nem a doktrinális filozófiához.

III. AZ EMBERI LÉLEK VALAMENNYI KÉPESSÉGÉNEK RENDSZERÉRŐL

Az emberi lélek minden képességét kivétel nélkül a következő háromra vezethetjük vissza: a *megismerőképességre*, a *tetszés és nemtetszés* érzésére és a *megkívánóképességre*. Egyes filozófusok, akik különben gondolkodásmódjuk alapossága következtében minden dicséretet megérdemelnek, megkísérelték ugyan ezt a különbözőséget csak látszólagosnak nyilvánítani, és valamennyi képességet a puszta megismerőképességre visszavezetni. Csakhogy könnyen ki lehet mutatni, és egy idő óta már be is látták, hogy hiábavaló az a különben igazi filozófiai szellemben folytatott kísérlet, hogy egységet vigyünk a képességek ezen sokféleségébe. Hiszen mindig nagy a különbség a képzetek között, amennyiben a megismeréshez tartoznak pusztán az objektumra és a képzetek tudatának egységére vonatkoztatva, hasonlóképpen azok között az objektív vonatkozások között, mivel ezek a megkívánóképességhez sorolandók, egyszersmind ezen objektum valósága okának tekintve — és pusztán a képzeteknek a szubjektumra való vonatkozása között, mivel ezek önmaguk számára

okai annak, hogy saját egzisztenciájukat a szubjektumban pusztán csak megtartják, és ennyiben a tetszés érzéséhez fűződő viszonylatban szemlélhetők, amely utóbbi semmiképpen sem megismerés, de ezt még csak nem is teremti meg, noha feltételezhet ilyent mint meghatározó okot.

Valamely tárgy megismerése és egzisztenciája felett érzett tetszés vagy nem-tetszés érzése közötti kapcsolat, vagy a megkívánóképességnek az a rendeltetése, amely a tárgy létrehozására irányul, empirikusan ugyan eléggé megismerhető; de mivel ez az összefüggés semmilyen a priori elven nem alapszik, ennyiben a lelkierők egy *aggregátumot* alkotnak s nem rendszert. Mármost ugyan sikerül a tetszés érzése és a két másik képesség között egy a priori kapcsolatot létrehozni, és ha mi összekapcsolunk egy a priori megismerést, nevezetesen a szabadság észfogalmát a megkívánóképességgel mint annak meghatározó okával, ebben az objektív meghatározásban egyben szubjektive egy, az akaratmeghatározásban benne rejlő érzésére bukkanunk. De ezen a módon a megismerőképesség a megkívánóképességgel nem a tetszés vagy nem-tetszés *segítségével* kapcsolódik össze, mivel ez nem előzi meg amazt, hanem vagy mindenekelőtt az utóbbi meghatározása után következik, vagy talán nem is más, mint az akarat ezen meghatározhatóságának érzékelése magának az észnek segítségével, tehát egyáltalában nem valami olyan különös érzés és sajátos érzékenység, amely a lelki tulajdonságok között különös részt igényelne. Amennyiben mármost a lelkiképességek elemzésében egyáltalán a tetszésnek valamely érzése vitathatatlanul megadott — amely érzés a megkívánóképesség meghatározásától függetlenül inkább annak egy meghatározó okát szolgáltathatja —, viszont ennek a két másik képességgel egy rendszerbe való összekapcsolásához meg kell követelni, nehogy a tetszésnek ez az érzése csakúgy, mint a két másik képesség, csak empirikus alapokra, hanem a priori elvekre is támaszkodjék, ezért a filozófiának mint valamely rendszernek az eszméjéhez ugyancsak megköveteljük (ha nem is mindjárt egy doktrinát, de mégis) a *tetszés és a nem-tetszés érzésének egy kritikáját*, amennyiben az empirikusan nem megalapozott.

Mármost a fogalmak szerinti *megismerőképességnek* megvannak a maga a priori elvei a tiszta értelemben (a természetről alkotott fogal-

mában), a *megkívánóképességé* a tiszta észben (annak a szabadságról alkotott fogalmában), és megmarad a lelki sajátságok között egyáltalán egy közbeeső képesség vagy fogékonyság, nevezetesen a *tetszés és nem-tetszés* érzése úgy, ahogyan a felsőbb megismerőképességeknél egy közbülső, az ítélőerő. Mi volna természetesebb, mint ha úgy vélnénk. hogy az utóbbi éppen úgy a priori alapelveket tartalmaz az előbbi számára?

Anélkül, hogy még valamit is megállapítanánk ennek a kapcsolatnak lehetősége felől, mégis az ítélőerőnek a tetszés érzésével való bizonyos megfelelése annyiban már itt félreismerhetetlen, hogy ennek meghatározó okául szolgáljon, vagy hogy ezt az okot benne meglelje; hogy a *megismerőképesség fogalmak révén létrejövő beosztásában* az értelem és ész azért vonatkoztatják képzeteiket a tárgyakra, hogy azokról fogalmakat nyerjenek, az ítélőerő kizárólag a szubjektumra vonatkozik és önmagáért nem alkot a tárgyakról fogalmakat. Éppen így, ha a *lelkierők általános felosztásában* egyáltalában a megismerőképesség csakúgy, mint a megkívánóképesség a képzetek valamely *objektív* vonatkozását tartalmazzák, akkor ezzel szemben a tetszés és nem-tetszés érzése csak a szubjektum egy meghatározásának érzékenysége úgy, hogy ha az ítélőerőnek mindenütt kizárólag önmagában kell valamit meghatároznia, ez ugyancsak nem lehet más, mint a tetszés érzése, és fordítva, ha ennek mindenütt a priori elvvel kell rendelkeznie, akkor ez kizárólag az ítélőerőben található.

IV. A TAPASZTALATRÓL MINT AZ ÍTÉLŐERŐ RENDSZERÉRŐL

Láttuk a tiszta ész kritikájában, hogy az egész természet, mint a tapasztalat valamennyi tárgyának foglalata, transzcendentális törvényeken alapuló rendszert alkot, nevezetesen olyanokon, amelyeket maga az ész a priori nyújt (tudniillik jelenségek számára, amennyiben ezeknek egy tudatban összekapcsolódva tapasztalatot kellene alkotniuk). Éppen ezért kell a tapasztalatnak is — mind általános, mind különös törvények szerint, amint ez objektive tekintve egyáltalában lehetséges (az eszmében) — a lehetséges empirikus megismerés valamely rendszerét alkotnia. A természeti egység ugyanis ezt követeli mindan-

nak általános összefüggésében gyökerező elve alapján, amit minden jelenségnek ez a foglalata tartalmaz. Ennyiben mármost a tapasztalatot egyáltalában az értelem transzcendentális törvényei szerint mint rendszert és nem mint puszta aggregátumot kell tekinteni.

Ebből azonban nem az következik, hogy a természet *empirikus* törvények alapján is az emberi megismerőképesség számára *felfogható rendszer*, s jelenségeinek általános rendszeres összefüggése egy tapasztalatban, ennélfogva ez maga mint rendszer lehetséges az emberek számára. Hiszen az empirikus törvények sokfélesége és egyenetlensége oly nagy lehet, hogy ugyan részben lehetséges lenne számunkra az észleleteket alkalmilag felfedett különös törvények alapján hozzáfűzni egy tapasztalathoz, de sohasem válna lehetségessé magukat ezeket az empirikus törvényeket a rokonság egységére hozni egy közös elven belül, ha nevezetesen — amint ez mégis önmagában véve lehetséges (legalábbis amennyire az értelem a priori megalkothatja) — ezen törvények, hasonlóképpen a nekik megfelelő természeti formák sokrétűsége és egyenetlensége végtelenül nagy lenne, és azokban csupán egy nyers kaotikus aggregátumot és egy rendszer legcsekélyebb nyomát sem tüntetné fel előttünk, még ha nekünk transzcendentális törvények alapján egy ilyen rendszert mindjárt fel is kell tételeznünk.

Mert a *természet egysége térben és időben* és a számunkra lehetséges tapasztalat egysége ugyanaz, mivel a puszta jelenségek (a képzet módjai) valamely foglalata, amely a maga objektív realitását egyes-egyedül a tapasztalatban birtokolhatja, amelynek mint rendszernek magának empirikus törvények szerint kell lehetővé válnia, ha azt (amint ennek történnie is kell) rendszernek gondoljuk el. Tehát szubjektive szükségszerű transzcendentális *előfeltevés* az, hogy az empirikus törvényeknek ez az aggasztóan határtalan egyenetlensége és a természeti formáknak heterogenitása nem illeti meg a természetet, sőt inkább ellenkezőleg, az általánosabbak közötti különös törvények affinitása révén alkalmasnak bizonyul egy tapasztalat céljára mint empirikus rendszerre.

Ez az előfeltétel mármost az ítélőerő transzcendentális elve. Hiszen ez nem pusztán olyan képesség, hogy alárendeljük a különöst az általánosnak (amelynek fogalma adott), hanem megfordítva is, hogy

megtaláljuk a különöshöz az általánost. Az értelem azonban a maga transzcendentális természeti *törvényadásában* elvonatkoztat a lehetséges empirikus törvények minden sokrétűségétől; abban csak valamely tapasztalat lehetősége feltételeit veszi figyelembe egyáltalán a maga formája szerint. Tehát a különös természettörvények affinitásának ezt az elvét nem lehet benne megtalálni. Ámde az ítélőerőnek is, amelynek feladata, hogy mégis alárendelje a különös törvényeket valami felsőbb, noha még mindig empirikus törvényeknek aszerint is, ami bennük eltérő, eljárását egy ilyen elvre kell alapoznia; mert a természeti formák között történő keresgélés révén — amelyeknek egymás közötti megegyezését az általánosan empirikus, de felsőbb törvényekkel az ítélőerő mindamellett egészen esetlegesnek tekintené — ez csak még esetlegesebb lenne, ha a *különös észleletek* egyszer szerencsés módon valamely empirikus törvénynek minősülnének, hát még ha a sokféle empirikus törvény *egy* tapasztalatban, egész összefüggésében megfelelő lenne a természet megismerésének rendszeres egysége számára anélkül, hogy valamely a priori elv révén a természetben egy ilyen formát feltételezzen.

Mindezek a szokásos formulák: a természet a legrövidebb utat választja — *semmit sem tesz ok nélkül — nem követ el ugrást a formák sokféleségében* (continuum formarum) — *gazdag a fajokban s takarékos a nemekben* stb., nem mások, mint az ítélőerőnek éppen azok a transzcendentális megnyilatkozásai, hogy a tapasztalat mint rendszer és saját igénye számára valamely elvet lerögzítsen. Sem az értelem, sem az ész nem képesek a priori ilyen természettörvényt megalapozni. Mert ugyancsak belátható, hogy a természet a maga pusztán formális törvényeiben (ami által egyáltalán a tapasztalat tárgya) értelmünk szerint igazodik, de a különös törvények, valamint azok sokfélesége és egyenetlensége tekintetében törvényalkotó megismerőképességünk minden korlátjától mentesen, és ez pusztán az ítélőerő feltevése — saját használata céljából, hogy az empirikus törvények egyesítése kedvéért az empirikus különöstől mindenkor felemelkedjék az általánosabb, de szintén empirikushoz —, amelyet ez az elv alapoz meg. A tapasztalat számlájára semmiképpen sem írhatunk egy ilyen elvet, mert csak ennek előfeltétele esetén lehetséges a tapasztalatokat szisztematikusan alkalmazni.

V. A REFLEKTÁLÓ ÍTÉLŐERŐRŐL

Az ítélőerőt vagy úgy lehet tekinteni, mint bizonyos elven alapuló, egy adott képzetről alkotott *reflektáló*képességet egy ezáltal lehetséges fogalom céljából, vagy mint olyan képességet, amely egy alapul szolgáló fogalmat valamely megadott empirikus képzet révén *határoz* meg. Első esetben ez az ítélőerő a *reflektáló*, a másodikban a *meghatározó*. A reflektálás (meggondolás) azonban ez: összevetjük és összetartjuk az adott képzeteket vagy mások, vagy a maga megismerőképességével egy ezáltal lehetséges fogalomra való vonatkozásban. A reflektáló ítélőerő az, amit megítélőképességnek is neveznek (facultas dijudicandi).

A reflektálás (ez még az állatoknál is előfordul, noha csak ösztönösen, nevezetesen nem egy ezáltal elérendő fogalomra, hanem egy ezáltal meghatározandó hajlamra való vonatkozásban) számunkra éppen úgy egy elvet igényel, mint a meghatározás, amelyben a tárgy tekintetében alapul szolgáló fogalom írja elő az ítélőerőnek a szabályt, tehát az elv helyére lép.

A természet adott tárgyairól való reflexió elve a következő: az *empirikusan meghatározott fogalmakat* minden természeti dologhoz meg lehet találni,[4] ami annyit mond, hogy a természet alkotásainál

[4] Ez az elv az első pillantásra egyáltalán nem mutatja egy szintetikus és transzcendentális tétel képét, hanem inkább látszik tautologikusnak és a puszta logikához tartozónak. Mert ez tanítja meg, hogyan lehet egy adott képzetet a többiekkel összevetni és ezáltal magunknak valamely fogalmat alkotni: úgyhogy mint egy általános használatra alkalmas ismertető jegyet emeljük ki azt, ami ebben az eltérőkkel közös. Ámde arról mitsem tanít, hogy a természetnek minden objektumhoz még sok mást is fel kell mutatnia, mint az összehasonlítás azon tárgyait, melyek azzal formailag némi közöst tartalmaznak; a logika természetre való alkalmazása lehetőségének ez a feltétele inkább a természet képzetének elve, mint az ítélőerőnket szolgáló olyan rendszeré, amelyben a sokféleség nemekre és fajokra osztva teszi lehetővé, hogy minden előforduló természeti forma összevetése révén (nagyobb vagy kisebb általánosságú) fogalmakhoz jussunk. Jóllehet mármost a tiszta értelem megtanít arra (de ugyanúgy szintetikus alaptételek révén), hogy a természet minden dolgát úgy gondoljuk el, mint ami egy a priori *fogalmak szerinti* transzcendentális *rendszerben* (a kategóriákban) rejlik; csakhogy az ítélőerőnek (a reflektálónak), amely fogalmakat keres az empirikus képzetekhez is mint olyanokhoz, még ezen túlmenően ebből a célból fel kell tételeznie, hogy a természetnek a maga határtalan sok-

mindenkor feltehetünk egy olyan formát, amely általános, számunkra megismerhető törvények alapján lehetséges. Hiszen ha ezt nem tehetnénk fel, és a mi empirikus képzeteink feldolgozásának nem ezt az elvét vennénk alapul, akkor minden reflektálás csak találomra és vaktában történnék, ennélfogva a természettel való megegyezésünknek minden megalapozott elvárása nélkül.

Az általános természetfogalmak szempontjából, amelyek közepette egyáltalán egy tapasztalati fogalom (különös empirikus meghatározás nélkül) elsősorban lehetséges, a reflexió a természet fogalmában egyáltalán, vagyis az értelemben már tartalmaz utalást, és az ítélőerőnek nincs szüksége semmilyen különös reflexiós elvre, hanem azokat a priori *sematizálja*, s ezeket a sémákat minden olyan empirikus szintézisre alkalmazza, amelyek nélkül nem lenne lehetséges semmilyen tapasztalati ítélet. Az ítélőerő itt reflexiójában egyúttal meghatározó, és ennek transzcendentális sematizmusa egyben olyan szabályt jelent számára, amelynek alá kell rendelni az empirikus szemléleteket.

De azokhoz a fogalmakhoz — amelyeket mindenekelőtt meg kell találni az adott empirikus szemléletekhez (ezek olyan különös természettörvényt tételeznek fel, amelynek alapján egyedül lehetséges a különös tapasztalat) — az ítélőerőnek sajátos és egyszersmind transzcendentális reflexiós elvre van szüksége, és nem lehet őket újra már ismert empirikus törvényekre visszavezetni és a reflexiót átváltoztatni olyan empirikus formákkal történő puszta összehasonlításra, amely formák számára már van fogalmunk. Ugyanis felmerül az a kérdés, hogyan remélhetjük, hogy az észleleteknek összehasonlításával elérjünk annak empirikus fogalmaihoz, ami a különböző természeti formákban közös, ha a természet (ahogy ezt mégis csak el lehet gondolni) ezekbe a formákba empirikus törvényeinek nagy különbözősége céljából ilyen nagy egyenlőtlenséget helyezett, hogy

---

rétűségében sikerült ennek egy olyan fajokra és nemekre való felosztását megalkotnia, amely ítélőerőnk számára lehetővé teszi, hogy a természeti formák összevetésében megtalálja az azonosságot, és eljusson az empirikus fogalmakhoz és ezeknek egymásközötti összefüggéséhez általánosabb s ugyancsak empirikus fogalmakhoz való felemelkedés révén, vagyis az ítélőerő feltételezi a természetnek egy empirikus törvények szerinti rendszerét is, s ezt a priori teszi, következésképpen egy transzcendentális elv által.

valamennyi vagy legalábbis a legtöbb összehasonlítás hiábavaló lenne, hogy megteremtsük közöttük az összhangot és a fajok és nemek fokozati rendjét. Az empirikus képzetek minden olyan összehasonlítása, amely által empirikus törvényeket és ezeknek megfelelő *specifikus*, de ezen összehasonlításuk révén másokkal is *fajlagosan megegyező* formákat lehet felismerni a természeti dolgokon, mégis feltételezi, hogy a természet megőrizhetne — empirikus törvényei tekintetében is — bizonyos, ítélőerőnknek megfelelő takarékosságot és számunkra felfogható egyformaságot, és ennek az előfeltevésnek mint az ítélőerő elvének a priori kell megelőznie minden összehasonlítást.

A reflektáló ítélőerő tehát nem sematikusan bánik az adott jelenségekkel, hogy őket meghatározott természeti dolgok empirikus fogalmai alá rendelje, hanem *technikailag*, nem pusztán mechanikailag mint eszköz az értelem és érzékek vezetése mellett, hanem *művészien* a természet egy rendszerben történő célszerű elrendezésének általános, de egyszersmind határozatlan elve szerint, mintegy ítélőerőnk javára, a tapasztalatnak mint rendszernek a lehetőségében, amelynek megfelelnek az ítélőerő különös törvényei (amelyekről az értelem mitsem tud), amely feltevés nélkül nem remélhetjük, hogy a lehetséges külön törvények sokféleségének útvesztőjében eligazodunk. Tehát maga az ítélőerő a priori teszi a természet technikáját reflexiójának elvévé anélkül, hogy ezt megmagyarázhatná, vagy közelebbről meghatározhatná, vagy hogy birtokában lenne ehhez az általános természeti fogalmak valamely objektív meghatározó oka (a magánvaló dolgok valamely megismerése), hanem csak azért, hogy egyáltalán reflektálhasson saját szubjektív törvényei alapján, a maga szükséglete szerint, de mégis a természettörvényekkel összhangban.

A reflektáló ítélőerő elve azonban, amely szerint a természetet mint empirikus törvényeken alapuló rendszert gondoljuk el, pusztán az *ítélőerő logikai használata számára való elv*, bár eredete szerint transzcendentális elv, de csak azért, hogy a természetet a priori kvalifikáltnak tekintsük, empirikus törvények közepette a természet sokrétűségének *logikai rendszere* számára.

Valamely rendszer logikai formája pusztán adott általános fogalmak olyan felosztásában áll (amilyen itt a természeté egyáltalán), amely által a különöst (itt az empirikust) a maga különbözőségével

egy bizonyos elv alapján úgy gondoljuk el, mint ami benne rejlik az általánosban. Ide tartozik mármost — ha empirikusan járunk el és a különöstől az általánoshoz kívánunk felemelkedni — a sokféleség *osztályozása*, azaz több osztály egymás közötti összehasonlítása, amelyeknek mindegyike valamely meghatározott fogalom alá tartozik, és ha ezek a közös jegy alapján tökéletesek, ez magasabb osztályoknak (nemeknek) való alárendelésüket jelenti, míg addig a fogalomig érünk, amely az egész osztályozás elvét magában foglalja (és a legfelsőbb nemet jelenti). Ha viszont elkezdjük az általános fogalomnál, hogy a tökéletes felosztás révén a különöshöz lejussunk, akkor ezt a cselekvést a sokféleség egy adott fogalmon belüli *specifikációjának* nevezzük, mivel a legfelsőbb nemtől haladunk az alacsonyakig (alnemekig vagy fajokig), s a fajoktól az alfajokig. Helyesebben fejezzük ki magunkat, ha ahelyett, hogy (mint a közönséges szóhasználatban) azt mondanánk, hogy ezt a különöst kell specifikálni, amely egy általánoson belül van, inkább azt mondjuk, *specifikáljuk az általános fogalmat*, amennyiben a sokfélét alatta sorakoztatjuk fel. Hiszen a nem (logikailag szemlélve) mintegy az anyag vagy a nyers szubsztrátum, amelyet a természet több meghatározás révén különös fajokká és alfajokká dolgoz fel, és így azt mondhatjuk, hogy a természet *önmagát specifikálja* egy bizonyos elv alapján (vagy egy rendszer eszméje alapján), e szó jogászoknál szokásos használatának analógiája szerint, amikor bizonyos nyersanyagok specifikációjáról beszélnek.[5]

Mármost világos, hogy a reflektáló ítélőerő természete szerint nem vállalkozhatna arra, hogy az egész természetet empirikus különbségei alapján *osztályozza*, ha nem teszi fel, hogy a természet maga *specifikálja* saját transzcendentális törvényeit valamely elv szerint. Mármost ez az elv nem lehet más, mint maga az ítélőerő képességének való megfelelés elve, hogy a dolgok mérhetetlen sokféleségében megtalálva kielégítő rokonságukat a lehetséges empirikus törvények alapján, alárendeljük őket empirikus fogalmaknak (osztályoknak), ezeket viszont általánosabb törvényeknek (magasabb fajoknak), és így el lehessen érni a természetnek egy empi-

[5] Az aristotelési iskola is a *nemet* nevezte anyagnak, a *specifikus különbséget* viszont formának.

rikus rendszeréhez. — Ahogyan egy ilyen osztályozás nem általános tapasztalati megismerés, hanem művészeti, így a természet szintén *művészetnek* tekinthető, amennyiben úgy gondoljuk el, hogy ilyen elv alapján specifikálódik, és így az ítélőerő szükségképpen a priori hordozza a természet technikájának elvét, amely abban különbözik annak nomotetikájától — transzcendentális értelmi törvények szerint —, hogy ez a maga elvét törvényként, amaz viszont csakis szükségszerű előfeltételként érvényesítheti.[6]

Az ítélőerő sajátos elve tehát a következő: *a természet egy logikai rendszer formájának megfelelően specifikálja általános törvényeit empirikusokká az ítélőerő céljára.*

Itt létrejön mármost a természet valamely *célszerűségének* fogalma, éspedig mint a reflektáló ítélőerő, nem pedig az ész sajátos fogalma, amennyiben a célt egyáltalán nem az objektumban, hanem egyes-egyedül a szubjektumban, éspedig ennek puszta reflektáló képességében tételezzük. — Ugyanis célszerűnek azt nevezzük, aminek létezése ugyanazon dolog képzetét látszik feltételezni; de a természettörvények — amelyek olyan minőségűek, és úgy vonatkoznak egymásra, mintha az ítélőerő őket saját szükségletére tervezte volna — olyan dolgok lehetőségéhez hasonlóak, amelyet ezeknek a dolgoknak valamely képzete előre feltételez mint annak okát; tehát az ítélőerő a természetnek valamely célszerűségét formáinak specifikációjában, a maga elve alapján, empirikus törvények szerint gondolja el.

Ezáltal viszont ezeket a formákat magukat nem lehet célszerűeknek elgondolni, hanem csak ezeknek egymáshoz való viszonyát, és nagy sokféleségük mellett az empirikus fogalmak logikai rendszeréhez való hozzáillésüket. — Ha mármost a természet nem is mutatna nekünk többet, mint ezt a logikai célszerűséget, akkor ugyan meg volna már az okunk, hogy azt emiatt megcsodáljuk — amennyiben

[6] Ennek a szakasznak a szélén a kéziratban a következő megjegyzés található: Remélhette-e Timaios, hogy felvázolja a természet rendszerét, ha arra kellett volna ügyelnie, hogy ha egy olyan követ talált, amelyet gránitnak nevezett, ennek belső minősége szerint kell különböznie minden mástól, amely ugyanolyannak látszik. Tehát ő mindig csak azt remélhette volna, hogy csak az egyes, az értelme számára elszigetelt dolgokat találja meg, de sohasem azoknak olyan osztályát, amelyet nem- és fajfogalmak alá rendelhet.

mi afelől az általános értelmi törvények szerint semmilyen okot megadni nem tudunk —, csakhogy erre a csodálatra nehezen lenne képes más, mint egy transzcendentális filozófus, és még ez sem tudna semmilyen határozott esetet megnevezni, ahol ez a célszerűség *in concreto* bebizonyosodik, hanem ezt csak általában kellene elgondolnia.

VI. A TERMÉSZETI FORMÁKNAK MINT SOK KÜLÖNÖS RENDSZERNEK A CÉLSZERŰSÉGÉRŐL

Az, hogy a természet a maga tapasztalati törvényeiben úgy specifikálódjék, ahogyan azt egy lehetséges tapasztalathoz mint az empirikus megismerés valamely rendszeréhez meg lehet követelni, a természetnek ez a formája logikai célszerűséget foglal magában, nevezetesen az ítélőerő szubjektív feltételeivel való megegyezéseire vonatkozólag, valamely tapasztalat egészében az empirikus fogalmak lehetséges összefüggésének tekintetében. Ez azonban nem kínál semmiféle következtetést arra nézve, hogy alkalmas a maga alkotásaiban egy reális célszerűségre, illetve hogy egyes dolgokat rendszerek formájában hozzon létre; mert ezek szemléletileg még mindig csak puszta aggregátumok lehetnek, s mégis olyan empirikus törvények szerint lehetségesek, amelyek a többiekkel egy *logikus felosztású* rendszerben összefüggnek anélkül, hogy különös lehetőségükhöz egy tulajdonképpen erre beállított fogalmat kellene feltételeznünk mint ezeknek feltételét, ennélfogva a természet egy ennek alapul szolgáló célszerűségét. Ilyen módon látjuk a földet, köveket, ásványokat stb. minden célszerű forma nélkül — mint puszta aggregátumokat —, de amelyek mégis belső jellegük és megismerésük oka szerint annyira rokonok, hogy alkalmasak a természet egy rendszerén belül a dolgok empirikus törvények szerinti osztályozására anélkül, hogy *rajtuk* a rendszer formája megmutatkoznék.

Így a természeti formák *abszolút célszerűségén* azt a külső formát értem, vagy ennek azt a belső felépítését, amely olyan struktúrájú, hogy lehetőségének szükségképpen egy erről alkotott eszmén kell ítélőerőnkben alapulnia. Hiszen a célszerűség a véletlennek mint olyannak a törvényszerűsége. A természet a maga alkotásainak mint aggregátumoknak tekintetében *mechanikusan* jár el mint *puszta*

természet; de azoknak mint rendszereknek szempontjából — pl. kristályképződések, mindenféle virágalak vagy növények és állatok belső felépítése szempontjából — *technikailag* s egyben mint *művészet* jár el. A természeti lények megítélésénél e két módnak különbségét csak a *reflektáló* ítélőerő jelenti, amely ezt bízvást megteheti és talán meg is kell engednie azt, amit a *meghatározó* ítélőerő (az ész elvei alapján) magának a tárgynak a lehetősége tekintetében nem neki tulajdonít, és amiről talán azt szeretné, hogy mindent a magyarázat mechanikus módjára tudjon visszavezetni, hiszen az egészen jól megállhat egymás mellett, hogy egy jelenség *magyarázata*, amely az ész objektív elvek szerinti ügye, *mechanikus*, ugyanazon tárgy megítélésének szabálya viszont a róla alkotott reflexió szubjektív elvei szerint *technikai*.

Ha mármost az ítélőerőnek a természet célszerűségét illető elve — általános törvényeinek specifikációjában — semmiképpen sem terjedt addig, hogy ebből *magánvalósága szerint célszerű természeti formák* teremtésére lehessen következtetni (mert hiszen nélküle is lehetséges a természetnek olyan empirikus törvények szerinti rendszere, amelyet egyedül az ítélőerőnek van oka posztulálni), és ezeknek a formáknak egyes-egyedül a tapasztalat útján kell adódniuk; mivel okunk van arra, hogy a természet számára a maga különös törvényeiben mégis a célszerűség egy elvét vegyük alapul, mindig lehetséges és megengedett marad, hogy ha nekünk a tapasztalat célszerű formákat mutat a maga alkotásaiban, ezeket éppen ugyanannak az alapnak tulajdonítsuk, mint amire az első támaszkodhat.

Rejlene bár maga ez az alap akár az érzékfelettiben is, és óhajtaná akár a számunkra lehetséges természeti belátások körét is túllépni, mégis már ezáltal is nyertünk valamit, hogy a természet célszerűségének egy transzcendentális elve készenlétben áll az ítélőerőben a természeti formák tapasztalatban megtalálható célszerűsége számára, amely elv, ha nem is elegendő arra, hogy megmagyarázza az ilyen formák lehetőségét, legalább mégis megengedetté teszi azt, hogy a természetre és annak törvényszerűségére alkalmazzunk egy ilyen különös fogalmat, mint amilyen a célszerűség, jóllehet ez nem lehet objektív természeti fogalom, hanem csak olyan, amilyent a természet egy lelkiképességhez való szubjektív viszonyából merítettünk.

VII. AZ ÍTÉLŐERŐ TECHNIKÁJÁRÓL MINT A TERMÉSZETI TECHNIKA ESZMÉJÉNEK ALAPJÁRÓL

Mint fentebb megmutattuk, az ítélőerő teszi először lehetővé, sőt szükségszerűvé, hogy a mechanikus természeti szükségszerűségen kívül vele kapcsolatban egy olyan célszerűséget is elgondoljunk amelynek előfeltevése nélkül a szisztematikus egység nem volna lehetséges az empirikus törvények szerinti különös formák általános osztályozásában. Mindenekelőtt megmutattuk, hogy mivel a célszerűségnek ez az elve a természet beosztásának és specifikációjának csupán egy szubjektív elve, mitsem határoz meg a természeti alkotások formájának tekintetében. Ily módon tehát ez a célszerűség megmaradna pusztán a fogalmaknál, és a természet egységének maximája ugyan az ítélőerő logikai használatára támaszkodnék a tapasztalatban empirikus törvényei alapján az észhasználat céljára a természet objektumai tekintetében, de a szisztematikus (nevezetesen valamely célképzet szerint létrejövő) egység ezen különös fajtájából egyetlen tárgy sem adható meg a természetben, mint ami a természet formájával korrespondáló alkotás. — A természet kauzalitását mármost alkotásainak mint céloknak a formája tekintetében a természet *technikájának* nevezném. Ez szembekerül a természet mechanikájával, körülbelül úgy, ahogyan rendelkezhetünk bizonyos emelőkkel, amelyeknek lehet valamely célra irányuló hatásuk anélkül, hogy annak valamely eszme szolgálna alapul, például gépnek nevezhetünk egy emelőrudat, egy ferde síkot, de műalkotásoknak nem, mivel ezek ugyan fel használhatók célokhoz, de nemcsak az azokra való vonatkozásban lehetségesek.

Itt mármost az az első kérdés: hogyan lehet észlelni a természet technikáját annak alkotásain? A célszerűség fogalma egyáltalán nem konstitutiv tapasztalati fogalom, s nem egy jelenség olyan meghatározása, amely a tárgyak empirikus fogalmához tartozik; hiszen ez nem kategória. Ítélőerőnkben annyiban vesszük észre a célszerűséget, amennyiben az az adott objektumra pusztán csak reflektál, történjék ez az objektum empirikus szemléletét illetően, hogy róla valamilyen fogalmat lehessen alkotni (mindegy, hogy milyent), vagy pedig magát a tapasztalat fogalmát illetően, hogy azokat a

törvényeket, amelyeket ez a fogalom magában foglal, közös elvek alá lehessen sorolni. Tehát az *ítélőerő* tulajdonképpen technikai; a természetet csak mint technikait képzeljük el, amennyiben ez amannak eljárásával összhangban van és ezt szükségszerűvé teszi. Mindjárt meg is mutatjuk azt a módot, ahogyan a reflektáló ítélőerő fogalma, amely lehetővé teszi a képzetek célszerűségének belső észrevételét, miként alkalmazható az objektum képzetére is, mint olyanra, amit ez a fogalom magában tartalmaz.[7]

Ugyanis minden empirikus fogalomhoz az öntevékeny megismerőképesség három tevékenysége tartozik: 1. A szemlélet sokféleségének *felfogása* (apprehensio), 2. *összefoglalás*, azaz ezen sokféleség tudatának szintetikus egysége egy objektum fogalmában *(apperceptio comprehensiva)*, 3. az ezzel a fogalommal korrespondáló tárgy *dbrázolása* (exhibitio) a szemléletben. Az első tevékenységhez képzelőerő, a másodikhoz értelem, a harmadikhoz az ítélőerő szükséges, amely meghatározó ítélőerő lenne, ha empirikus fogalomról van szó.

Mivel azonban egy észlelet feletti puszta reflexióban nem egy meghatározott fogalommal van dolgunk, hanem azzal, hogy általában csak úgy reflektáljunk egy észleletből eredő szabályról az értelem céljára, mint a fogalmak egy képességének céljára: ezért jól látjuk, hogy egy puszta reflektáló ítéletben a képzelőerőt és az értelmet abban a viszonyban szemléljük, amelyben ezeknek az ítélőerőben egymással szemben kell állniuk, azzal a viszonnyal összehasonlítva, amelyben ezek egy adott észlelet esetén valóban állnak egymással.

Ha viszont egy adott tárgy formája az empirikus szemléletben olyan jellegű, hogy a tárgy sokrétűségének *felfogása* a képzelőerőben összeesik az értelem fogalmának *dbrázolásával* (mindegy, hogy melyik ez a fogalom), akkor a puszta reflexióban kölcsönösen összehangolódnak az értelem és képzelőerő ügyük elősegítésére, és a tárgyat mint az ítélőerő számára célszerűt észleljük, tehát magát a célszerűséget pusztán szubjektívnak tekintjük; aminthogy semmilyen objektumról alkotott meghatározott fogalom nem szükséges, de nem is

[7] Ebben a fejezetben a lapszélen a kéziratban a következő megjegyzés található: Mi — szokták mondani — végokokat helyezünk be a dolgokba, de nem emeljük ki ezeket mintegy azok észleléséből.

jön ezáltal létre. — Az ilyen ítéletet *esztétikai reflexiós ítéletnek* nevezzük.

Viszont ha már empirikus fogalmak és éppen ilyen törvények léteznek a természeti mechanizmusnak megfelelően, és az ítélőerő összehasonlít egy ilyen értelmi fogalmat az ésszel és egy rendszer lehetőségének észelvével, akkor a célszerűséget objektívan ítéltük meg, ha ezt a formát megtaláljuk a tárgyon és a dolgot természeti célnak nevezzük, míg előbb a dolgokat csak mint határozatlan célszerű *természeti formákat* ítéltük meg. A természet objektív célszerűségéről alkotott ítéletet *teleologikusnak* nevezzük. Ez megismerési ítélet, de mégiscsak a reflektáló ítélőerőhöz tartozik s nem a meghatározóhoz. Ugyanis általában a természet technikája — akár *formális*, akár *reális* — csak a dolgoknak ítélőerőnkhöz való viszonya, amelyben egyedül lehet fellelni a természet célszerűségének eszméjét és amelyet csak az ítélőerőre való vonatkozásban tulajdonítunk a természetnek.

VIII. A MEGÍTÉLŐKÉPESSÉG ESZTÉTIKÁJÁRÓL

Az esztétikai *képzet módjának* a kifejezése egészen egyértelmű, ha ezen e képzetnek egy tárgyra mint jelenségre, valamint ennek meg ismerésére irányuló vonatkozását értjük; hiszen ekkor az *esztétikainak* a kifejezése azt jelenti, hogy az érzékiség formája (ahogyan az a szubjektumra hat) szükségszerűen tapad egy ilyen képzethez és ezt ennélfogva elkerülhetetlenül át kell vinnünk a tárgyra (de csak mint fenomenonra). Azért jöhetett létre egy transzcendentális esztétika mint a megismerőképességhez tartozó tudomány. Hosszabb idő óta azonban szokássá lett, hogy valamely képzet módját esztétikainak, azaz érzékinek nevezzük abban a jelentésben is, hogy ezen nem valamely képzetnek a megismerőképességre, hanem a tetszés és a nem-tetszés érzésére irányuló vonatkozását értjük. Még ha mindjárt ezt az érzést (ennek az elnevezésnek megfelelően), mivel más kifejezésünk nincs, egy érzéknek (állapotunk módosulásának) is szoktuk nevezni, ez mégsem objektív érzék, amelynek meghatározását egy tárgy *megismeréséhez* használnánk (hiszen ha valamit tetszéssel szemlélünk vagy más módon megismerünk, ez nem a képzetnek

az objektumra való puszta vonatkozása, hanem a szubjektum fogékonysága, mert ez az érzék a tárgyak megismerését egyáltalán nem segíti elő). Éppen azért, mert az érzés összes meghatározásai csak szubjektív jelentőségűek, az érzés esztétikája nem létezhet mint tudomány, mint ahogyan pl. a megismerőképesség esztétikája létezik. Tehát egy elkerülhetetlen kétértelműség mindig megmarad az esztétikai képzet módjának a kifejezésben, ha ezen hol azt értjük, ami a tetszés és nem-tetszés érzését felkelti, hol azt, ami pusztán a megismerőképességet illeti, amennyiben abban olyan érzéki szemléletet találunk, amely a tárgyakat csak jelenségekként engedi megismernünk.

Ezt a kétértelműséget mégis megszüntethetjük, ha ezt a kifejezést: „esztétikai" sem a szemléletről, még kevésbé az értelem képzeteiről mondjuk el, hanem csakis az *ítélőerő* tevékenységéről. Ha az *esztétikai ítéletet* csak objektív meghatározásnál akarnánk alkalmazni, olyan feltűnően ellentmondásos lenne, hogy ennél a kifejezésnél a helytelen értelmezést biztonságosan el tudjuk hárítani. Hiszen a szemléletek lehetnek ugyan érzékiek, de az *ítéletek* mindenképpen csak az értelemhez tartoznak (szélesebb értelemben véve), és az, hogy esztétikailag vagy érzékileg alkossunk ítéletet, amennyiben ennek valamely tárgy megismerésére kell szolgálnia, még akkor is ellentmondás, ha érzékiség vegyül az értelem ügyébe (egy *vitium subreptionis* révén) és hamis irányt ad az értelemnek. Az *objektív* ítéletet többnyire az értelem alkotja és ennyiben nem nevezhető esztétikainak. Ezért a mi megismerőképességre vonatkozó transzcendentális esztétikánk beszélhetett ugyan érzéki szemléletekről, de sehol esztétikai ítéletekről, mivel csak olyan megismerési ítéletekről van szó, amelyek a tárgyra vonatkoznak és ezért valamennyi ítéletének logikusnak kell lennie. Egy tárgyról alkotott esztétikai ítéletnek a megnevezése által azonnal megmutatkozik, hogy egy adott képzet ugyan vonatkoztatható egy tárgyra, az ítéleten azonban nem az objektum meghatározását értjük, hanem a szubjektumét és a szubjektum érzéséét. Hiszen az ítélőerőben az értelmet és a képzelőerőt egymáshoz való viszonyukban szemléljük és ezt először objektive a megismeréshez tartozónak kell tartanunk (ahogyan az az ítélőerő transzcendentális sematizmusában történt); de a két megismerőképességnek éppen ezt a viszonyát mégis

pusztán szubjektívan szemlélhetjük, amennyiben az egyik a másikat ugyanabban a képzetben segíti elő vagy hátráltatja, és ezáltal hat a lelkiállapotra és így ez olyan viszony, amely érzékelhető (olyan eset, amely semmilyen más megismerőképesség elszigetelt használatánál nem áll elő). Noha ez az érzékelés nem egy objektum érzéki képzete, mégis az érzékiséghez számítjuk, minthogy szubjektíve az ítélőerő révén az értelmi fogalmak megérzékítésével kapcsolódik össze mint a szubjektum állapotának érzéki képzetével, amelyre a képesség egy aktusa gyakorol hatást, és egy ítéletet esztétikainak nevezünk, azaz érzékinek (a szubjektív hatás s nem a meghatározó ok szerint), noha azítélet megalkotása (ugyanis objektíve) az értelem akciója (mint felsőbb megismerőképességé egyáltalán) s nem az érzékiségé.

Minden egyes *meghatározó* ítélet *logikai*, mivel predikátuma egy adott objektív fogalom. Egy adott egyes tárgy feletti puszta *reflektáló* ítélet azonban akkor lehet *esztétikai*, ha (mielőtt még látnánk ennek másokkal való összehasonlítását) az ítélőerő, amely nem tart készenlétben semmiféle fogalmat az adott szemlélet számára, a képzelőerőt (pusztán ennek felfogásában) az értelemmel (egy fogalom ábrázolásában általában) egységbe foglalja és észreveszi e két megismerőképesség olyan viszonyát, amely az ítélőerő objektív használatának szubjektív, pusztán érzékelhető feltételét (ti. e két képesség egymás közötti összhangját) jelenti egyáltalán. Lehetséges viszont egy esztétikai érzéki ítélet is, ha ugyanis az ítélet predikátuma végképpen nem lehet egy tárgyról alkotott fogalom, amennyiben ez egyáltalán nem tartozik a megismerőképességhez, pl. a bor kellemes, mert hiszen a predikátum a képzetnek közvetlenül a tetszés érzésére való vonatkozását fejezi ki és nem a megismerőképességére.

Valamely esztétikai ítéletet általában olyan ítéletnek nyilvánítunk, amelynek predikátuma sohasem lehet megismerés (tárgyról alkotott fogalom), noha az ítélet általában tartalmazhatja a szubjektív feltételeket a megismeréshez. Az ilyen ítéletben az érzékelés a meghatározó ok. Viszont mármost csak egyetlen olyan úgynevezett érzékelés van, amely sohasem válhat objektumról alkotott fogalommá, és ez a tetszés és a nem-tetszés érzése. Ez pusztán szubjektív, viszont minden más érzékelés felhasználható a megismeréshez. Tehát az esztétikai ítélet az, amelynek meghatározó oka abban az érzékelésben van,

amely közvetlenül fűződik a tetszés és a nem-tetszés érzéséhez. Az esztétikai érzéki ítéletben ez az az érzékelés, amelyet a tárgy empirikus szemlélete közvetlenül hoz létre; az esztétikai reflexiós ítéletben viszont az érzékelés olyan, amely az ítélőerő mindkét képességének, képzelőerőnek és értelemnek harmonikus játékát váltja ki a szubjektumban, amennyiben az adott képzetben az egyik felfogóképessége és a másik ábrázolóképessége egymás számára kölcsönösen ösztönző, amely körülmény ilyen esetben már e puszta forma révén hoz létre olyan érzékelést, amely az ítéletnek meghatározó oka, amelyet éppen ezért esztétikainak nevezünk és mint szubjektív célszerűség (fogalom nélkül) a tetszés érzésével van kapcsolatban.

Az esztétikai érzéki ítéletben anyagi célszerűség van, az esztétikai reflexiós ítéletben viszont formális. De mivel az előbbi egyáltalán nem vonatkozik a megismerőképességre, hanem közvetlenül érzéki úton a tetszés érzésére, ezért csak az utóbbit tekinthetjük úgy, mint ami az ítélőerő sajátos elvein alapul. Ha ugyanis egy adott képzetről alkotott reflexió megelőzi a tetszés érzését (mint az ítélet meghatározó okát), akkor a szubjektív célszerűséget *gondoljuk el*, még mielőtt hatásában érzékelnénk, és az esztétikai ítélet ennyiben — ugyanis elvei szerint — tartozik a felső megismerőképességhez, éspedig az ítélőerőhöz, amelynek szubjektív és emellett mégis általános feltételei alá kell rendelni a tárgy képzetét. Közben viszont, mivel egy ítélet puszta szubjektív feltétele nem enged meg semmiféle meghatározott fogalmat az ítélet meghatározó okáról, ezt csak a tetszés érzésében lehet megadni, de úgy, hogy az esztétikai ítélet mindig reflexiós ítélet; ezzel szemben egy olyan ítélet, amely nem feltételezi a képzetnek valamennyi megismerőképességgel való semmiféle összehasonlítását — amelyek az ítélőerőben egyesítve fejtenek ki hatást —, esztétikai érzéki ítéletnek számít, amely egy adott képzetet is (de nem az ítélőerő és elve közvetítésével) a tetszés érzésére vonatkoztat. Ezen különbözőség eldöntésére szolgáló jegyet mindenekelőtt magának a tárgyalásnak során lehet megadni, és ez az ítéletnek az általános érvényességre és szükségszerűségre való igényében jelentkezik; hiszen ha az esztétikai ítélet ilyenekkel jár együtt, akkor igényt tart arra is, hogy meghatározó oka *ne csak* a tetszés és nem-tetszés *érzésében* önmagáért, hanem *egyben* a felső megismerőképességek *valamely*

szabályában, s nevezetesen itt az ítélőerőében legyen, amely tehát a reflexió feltételei tekintetében a priori törvényadó és *autonómiára* mutat; ez az autonómia azonban nem objektív, mint az értelem autonómiája a természet elméleti törvényeinek tekintetében, vagy az észé a szabadság gyakorlati törvényeiben — azaz dolgokról vagy lehetséges cselekvésekről alkotott fogalmak által —, hanem csak szubjektív, az érzésből eredő ítélet számára érvényesen, amely ítélet a priori elvekre alapozott eredetét bizonyítja, ha általános érvényűségre tarthat igényt. Ezt a törvényadást végül *heautonómiának* kell neveznünk, mivel az ítélőerő sem a természetnek, sem a szabadságnak nem ad törvényt, hanem egyes-egyedül önmagának, és nem olyan képesség, amely objektumokról alkot fogalmakat, hanem hogy azokkal, amelyekre máshonnan tett szert, összehasonlítsa az előforduló eseteket és e kapcsolat lehetőségének szubjektív feltételeit a priori megadja.

Ugyanígy ebből azt is megérthetjük, hogy az ítélőerő valamely cselekvés során, amelyet a saját kedvére mint pusztán reflektáló ítélőerő gyakorol (anélkül a fogalom nélkül, amely a tárgy tekintetében alapul szolgál) — az adott képzetnek tudatosan valamely, a maga saját szabályára való vonatkozása helyett —, miért vonatkoztatja a reflexiót közvetlenül csak az érzékelésre, amelyet mint minden érzékelést, tetszés vagy nem-tetszés követ (ami pedig nem történhet meg semmiféle magasabb megismerőképesség kapcsán); azért, mert tudniillik a szabály maga csak szubjektív, és a vele való összhangot csak azon az ítéleten lehet megismerni, amely egyben a szubjektumra való puszta vonatkozást fejezi ki, azaz az érzékelésen mint az ítélet ismertetőjelén és meghatározó okán; ezért is nevezzük ezt esztétikainak, és ennélfogva oszthatjuk fel valamennyi ítéletünket *elméletire, esztétikaira és gyakorlatira* a felsőbb megismerőképességek rendje szerint, ahol az esztétikain csak olyan reflexiós ítéleteket értünk, amelyek egyedül az ítélőerő elvére vonatkoznak, mint a magasabb megismerőképességére, ezzel szemben az esztétikai érzéki ítéletek csak a képzeteknek a belső értelemhez fűződő viszonyával foglalkoznak közvetlenül, amennyiben ez a belső értelem az érzés.

Megjegyzés

Itt van különösképpen szükség arra, hogy felderítsük a tetszés értelmét mint valamely tárgy *tökéletességének* érzéki képzetét. Ez értelem szerint az esztétikai érzéki vagy reflexiós ítélet mindenkor a tárgyról alkotott megismerési ítélet lenne; hiszen a tökéletesség olyan meghatározás, amely feltételezi azt a tárgyról alkotott fogalmat, amely által így az az ítélet, amely a tárgynak tökéletességet tulajdonít, nem különbözik más logikai ítéletektől egyáltalán, hacsak nem — amint állítják — azon zavarosság által, amely a fogalomhoz kapcsolódik (amely zavarosságot csak jogtalanul merészelünk érzékiségnek nevezni), ez azonban végképpen nem jelentheti az ítéletek semmiféle specifikus különbségét. Hiszen különben nemcsak az értelemítéleteknek, hanem az észítéleteknek végtelen sorát is esztétikainak kellene neveznünk, mert bennük zavaros fogalom határoz meg valamely tárgyat, mint például a jogról és a jogtalanságról alkotott ítélet; mert milyen kevés embernek is van (még a filozófusok között is) pontos fogalma arról, hogy mi a jog.[8]

A tökéletesség érzéki képzete kifejezett ellentmondás, és ha a sokfélének egy egyetlenben történt összefogását tökéletességnek kell neveznünk, akkor ezt a fogalom által kell elképzelnünk, különben nem nevezhetjük tökéletességnek. Ha azt akarjuk, hogy a tetszés és a

[8] Általában elmondhatjuk, hogy sohasem kell a dolgokat specifikusan különbözőnek tartanunk egy olyan minőség által, amely minden más minőségbe fokozatának puszta emelkedésével vagy csökkenésével csap át. Mármost a fogalmak világosságánál és zavarosságánál egyes-egyedül az ismertetőjegyek tudatának fokáról van szó — a rájuk irányuló figyelem mértéke szerint —, ennyiben tehát a képzet egyik módja nem különbözik specifikusan a másiktól. A szemlélet és a fogalom azonban specifikusan különböznek egymástól; hiszen ezek nem csapnak át egymásba, bármennyire is emelkedjék vagy csökkenjen mindkettő tudata vagy ismertetőjegye. Hiszen a képzetnek a fogalmak révén létrejövő legnagyobb homályossága (például a jogé) mellett még mindig fennmarad az utóbbiak specifikus különbsége az értelemben eredete tekintetében, és a szemlélet legnagyobb pontossága sem hozza ezt legkevésbé sem közelebb az előbbihez, mert a képzet ez utóbbi módjának helye az érzékiségben van. A logikai világosság is mérhetetlenül különbözik az esztétikaitól, és az utóbbi létre is jön, mégha mindjárt a tárgyat egyáltalán nem fogalmak révén tettük elképzelhetővé, jóllehet a képzet mint szemlélet érzéki.

nem-tetszés ne legyen más, csak a dolgoknak az értelem révén kialakult megismerése (amely értelem csak saját fogalmának nincs tudatában), s hogy ezek számunkra puszta érzékleteknek tűnjenek, akkor a dolgok ezáltal történő megítélését nem esztétikainak (érzékinek), hanem mindenütt intellektuálisnak nevezzük, és az érzékek alapjában nem lennének semmi mások, mint egy ítéletalkotó értelem (jóllehet saját cselekvései kielégítő tudata nélkül), a képzet esztétikai módja nem különböznék specifikusan a logikaitól és így, mivel nem vonhatjuk meg a kettő határvonalát meghatározott módon, az elnevezésnek ez a különbözősége egészen használhatatlan lenne. (Ne beszéljünk itt a világ dolgai elképzelésének arról a misztikus módjáról, amely nem enged meg semmiféle olyan szemléletet, amely a fogalmaktól általában mint érzéki különbözik, ahol aztán bizonyára nem marad meg más az előbbi számára, mint egy szemlélő értelem.)

Fel lehet még azt a kérdést is tenni, hogy a természet célszerűségéről alkotott fogalmunk azt jelenti-e, amit a *tökéletesség* fejez ki, és így nem a szubjektív célszerűség tudata-e vagy egy bizonyos tárgy láttán érzett tetszés érzése, nem a tökéletesség érzéki szemlélete-e, mint ahogyan néhányan a tetszést egyáltalán magyarázni szeretnék?

Ezt felelem erre: a *tökéletesség* mint puszta teljessége a soknak, amennyiben ez mindenestül egyet alkot, olyan ontológiai fogalom, amely az összetettség totalitásának (teljességének) fogalmával (a sokféleségnek egy aggregátumban való koordinációja révén) vagy egyszersmind ennek alárendelésével azonos, mint ahogyan az okok és a következmények sorában is fennáll, és amely fogalomnak a tetszés és a nem-tetszés érzésével a legkevésbé sincs dolga. Valamely dolognak tökéletessége sokrétűségének egy dolog fogalmára való vonatkozásában csak formális lehet. Ha viszont *egy* tökéletességről beszélek (amelyből sok lehetséges valamely dologban e dolog fogalmán belül), akkor valaminek a fogalma mint valamely cél rejlik abban, amire az ontológiai fogalmat, a sokfélének egy egyetlenben való összefogását alkalmazzuk. Ennek a célnak azonban nem szabad mindig olyan gyakorlati célnak lennie, amely feltételezi vagy magában foglalja az objektum egzisztenciája felett érzett tetszést, hanem tartozhat a technikához is, tehát pusztán a dolgok lehetőségét érinti és ez *a sokféleség önmagában esetleges kapcsolatának törvény-*

szerűsége magában a dologban. Megemlíthetjük példának azt a célszerűséget, amelyet egy szabályos hatszögön a maga lehetőségében szükségszerűnek gondolunk, amennyiben az egészen csetleges, hogy hat azonos vonal egy síkon éppen merőben azonos szögben messe egymást, hiszen ez a törvényszerű kapcsolat olyan fogalmat feltételez, amely mint elv ezt a kapcsolatot lehetővé teszi. Az ilyen objektív célszerűséget mármost objektívnak és anyaginak gondoljuk el, ha a természet dolgainál figyeljük meg (kiváltképpen szerves lényeknél), és szükségképpen magán viseli a természet céljának fogalmát (valóságos vagy a természetnek tulajdonított célét), amelyre való vonatkozásban a dolgokhoz tökéletességet is társítunk, és a róla alkotott ítéletet teleológiainak nevezzük, és egyáltalán nem viseli magán a tetszés semmiféle érzését, mint ahogyan egyáltalán nem szabad keresnünk a tetszést a kauzális kapcsolatról alkotott ítéletben.

A tökéletesség fogalmának mint objektív célszerűségnek tehát a tetszés érzésével nincs mit tennie, sem ennek amazzal. Az előbbi megítéléséhez szükségképpen hozzátartozik az objektumról alkotott *fogalom*, az utóbbi megítéléséhez viszont ilyen fogalom nem kell s ezt a puszta empirikus szemlélet is megteremtheti. Ezzel szemben valamely objektum szubjektív célszerűségének képzete szinte azonos a tetszés érzésével (anélkül hogy éppen egy célkapcsolat elvont fogalma tartoznék hozzá) és közöttük roppant nagy a szakadék. Hiszen nagyobbrészt széles körű kutatás kell ahhoz, éspedig nemcsak a gyakorlati filozófiában, hanem a technikában is, hogy ami szubjektíve célszerű, objektíve is az legyen — akár a természet technikájában, akár a művészetében —, azaz ahhoz, hogy egy dologban megtaláljuk a tökéletességet, elengedhetetlen az ész — hogy a kellemességet is felleljük, elegendőek a puszta érzékek — a szépség felfedezéséhez viszont nem kell más, mint egy adott képzet feletti puszta reflexió (minden fogalom nélkül).

Az esztétikai reflexiós képesség tehát csak a tárgy szubjektív célszerűségéről alkot ítéletet (és nem a tökéletességről), és itt az a kérdés is felmerül: csak a közben érzett tetszés vagy nem-tetszés *útján* vagy szinte ezek *felett* történjék ez úgy, hogy az ítélet egyszersmind meghatározza, vajon a tárgy képzetéhez a tetszésnek vagy a nem-tetszésnek kell-e hozzáfűződnie.

Ezt a kérdést, mint fentebb említettük, itt még nem lehet kielégítően eldönteni. Ennek az ilyenféle ítéletek expozíciójából a tárgyalásnál kell mindenekelőtt kiderülnie, vajon ezek magukban foglalnak-e olyan általánosságot és célszerűséget, amely őket a priori kvalifikálhatná egy meghatározó okból való levezetésre. Ebben az esetben az ítélet ugyan a tetszés és a nem-tetszés érzékelése útján a priori határoz meg valamit, de mégis egyben a szabály olyan általánossága felől, hogy összekapcsolja őket egy adott képzettel, a megismerőképesség (nevezetesen itt az ítélőerő) által. Ha viszont az ítélet csak a képzetnek az érzéshez való viszonyát foglalja magában a megismerés elvének közvetítése nélkül, mint ahogyan ez az eset az esztétikai érzéki ítéletnél (amely sem megismerési, sem reflexiós ítélet), akkor minden esztétikai ítélet a puszta empirizmus körébe tartoznék.

Egyelőre még azt is megjegyezhetjük, hogy nincs átmenet a megismeréstől a tetszés és nem-tetszés érzéséhez a tárgyakról alkotott fogalmak által (amennyiben a megismerésnek a tetszés és a nem-tetszés érzésével vonatkozásban kell állnia), és hogy így nem várhatjuk el, hogy a priori lehessen meghatározni azt a hatást, amelyet egy adott képzet a lélekre gyakorol, amint azt valamikor a gyakorlati ész kritikájában megjegyeztük mint a mi morális ítéleteinkben, éspedig a priori benne rejlő törvényt, hogy ugyanis az akarás általános törvényszerűségének képzete egyszersmind akaratmeghatározó is, és ezáltal a figyelem érzését is fel kell keltenie, de ezt az érzést mindazonáltal mégsem lehet fogalmakból levezetni. Az esztétikai reflexiós ítélet éppen így fejti ki a maga megoldásában az objektumok formális, de szubjektív célszerűségének egy a priori elven alapuló, benne rejlő fogalmát, amely alapjában véve azonos a tetszés érzésével, de nem lehet levezetni semmiféle olyan fogalomból, amelynek lehetőségével mindazonáltal a képzelőerő egyáltalán vonatkozásban van, ha ez a lelket befolyásolja egy tárgy feletti reflexióban.

Ennek az érzésnek magyarázata, általában véve szükségképpen transzcendentális, *mellőzve azt a különbséget, hogy az érzetet, vagy a reflexiót, vagy az akaratmeghatározást követi-e.*[9]

[9] Hasznunkra válik, ha transzcendentális definícióval teszünk kísérletet olyan fogalmaknál, amelyeket úgy használunk, mint empirikus elveket, ha okunk van feltenni, hogy ezek a tiszta megismerőképességgel a priori rokonságban

Ez a magyarázat így szólhat: A *tetszés* a léleknek olyan állapota, amelyben egy képzet önmagával áll összhangban, mint az arra szol-

állnak. Ekkor úgy járunk, mint az a matematikus, aki nagyon megkönnyíti feladatának megoldását azáltal, hogy feladatának empirikus adatait meghatározatlanul hagyja, s ennek puszta szintézisére használ tiszta aritmetikai kifejezéseket. A megkívánóképesség ilyen magyarázata ellen *(A gyakorlati ész kritikájának* előszavában azt hozták fel, hogy ezt nem lehet úgy definiálni, mint azt a képességet, amely képzetei révén eme képzetek tárgyai valóságának oka, mert a puszta *vágyak* egyben olyan megkívánások is, amelyeket illetően be kell érnünk azzal, hogy objektumaikat nem tudják megadni. Ez azonban nem bizonyít semmi mást, mint hogy a megkívánóképességnek is vannak meghatározásai, mivel ez önmagával ellentmondásban áll· ez az empirikus pszichológia számára figyelemreméltó jelenség ugyan (mint talán arról a befolyásról elhangzott megjegyzés, amelyet az előítéletek gyakorolnak az értelemre, a logika számára), ennek azonban objektíve szemlélve nem kell befolyást gyakorolnia a megkívánóképesség definíciójára, nevezetesen arra, ami ez magánvalósága szerint, még mielőtt a megkívánóképességet valami eltereli meghatározásától. Valóban, az ember kívánhat valamit hevesen és tartósan, amiről meg van mégis győződve, hogy azt nem tudja teljesíteni, vagy hogy az éppenséggel lehetetlen: pl. a megtörténtet nem megtörténtnek kívánni, egy számunkra terhes időszak gyorsabb lefolyását vágyva-vágyni stb. A morál számára is fontos ckkely, hogy nyomatékosan óvjon bennunket az ilyen üres fantasztikus kívánságoktól, amelyeket gyakran regények révén táplálunk, néha viszont az emberfolotti tokély és a fanatikusan hitt üdvösség ezekhez hasonló misztikus elképzelései révén De maga az a hatás, amelyet az ilyen üres mohóság és vágyak, amelyek a szívet feszítik és hervasztják, a lélekre gyakorolnak, a szív epekedése, amely erőit kimeríti, kellőképpen bizonyítják, hogy ezek újra meg újra megfeszulnek a képzetek révén, hogy objektumukat megvalósítsák, de éppoly gyakran visszasüllyesztik a lelket tehetetlenségének tudatára. Az antropológiai kutatás számára sem kevéssé fontos feladat, hogy a természet miért helyezett belénk ilyen meddő erőfeszítésre irányuló hajlamot, mint amilyenek az üres kívánságok és vágyak (amelyek bizonnyal nagy szerepet játszanak az emberi életben). Ebben az esetben is úgy látom, mint minden más részletnél, hogy a természet megtalálta a helyes tennivalót. Hiszen, ha nem jelolne ki bennunket az objektum képzete erőmegfeszítésre már előbb, minthogy megbizonyosodnánk az objektum megteremtéséhez szükséges erőink kielégítő voltáról, akkor ez az erőfeszítés bizonyára nagyrészt kihasználatlan maradna Hiszen általában csak azáltal ismerjuk meg erőinket, ha kipróbáljuk őket. A természet tehát az erőmeghatározást az objektum képzetével még képességunk ismerete előtt összekapcsolta, amelyet gyakran először éppen annak a torekvésnek segítségével lehet létrehozni, amely a lélek számára először üres kívánságnak látszott A bolcsesség számára kötelező, hogy ezt az osztont korlátai közé szorítsa, de az sohasem sikerulhet neki, vagy mégcsak nem is várhatja el soha, hogy ezt kiirtsa

gáló ok, hogy magát csak ezt megtartsa (hiszen az egymást kölcsönösen elősegítő lelkierők állapota egy képzetben önmagát tartja meg), vagy megteremtse tárgyát. Ha az előbbiről van szó, akkor az adott képzetről alkotott ítélet esztétikai reflexiós ítélet. Ha viszont az utóbbiról, akkor ez esztétikai-patológiai vagy esztétikai gyakorlati ítélet. Itt könnyen beláthatjuk, hogy a tetszés és a nem-tetszés önmagukért egyáltalán nem magyarázhatóak meg és érezni kell őket és nem belátni; hogy ennélfogva csak gyatrán lehet megmagyarázni egyedül azzal a hatással, amelyet egy képzet gyakorol a lelkierők működésére ennek az érzésnek a segítségével.

IX. A TELEOLÓGIAI ÍTÉLETALKOTÁSRÓL

A természet *formális* technikáján annak célszerűségét értettem a szemléletben, a *reálison* viszont fogalmakon alapuló célszerűséget. Az első az ítélőerő számára célszerű alakokat kínál, azaz azt a formát, amelynek képzete kapcsán a képzelőerő és értelem kölcsönösen maguktól összhangba kerülnek egy fogalom lehetősége céljára. A második a dolgok fogalmát jelenti mint természeti célokét, azaz mint olyan célokat, amelyeknek belső lehetősége célt tételez fel, ennélfogva egy olyan fogalmat, amely a kauzalitásban rejlik mint megteremtésének feltétele.

Maga az ítélőerő megadhatja és megkonstruálhatja a szemlélet célszerű formáit, ha ugyanis felfedez ilyeneket a felfogás számára, amint ezek egy fogalom ábrázolásához illenek. De céloknak, azaz olyan képzeteknek, amelyeket magukat is tárgyaik (mint okozatok) kauzalitásainak feltételeiként lehet tekinteni, általában valahonnan adódniuk kell, még mielőtt az ítélőerő a sokféleség feltételeit taglalná, vele összhangba hozná, és ha ezeknek természeti céloknak kell lenniük, akkor úgy kell tekinteni bizonyos természeti dolgokat, mintha ezek egy ok alkotásai lennének, amelyek kauzalitása csak az objektum *képzete* révén határozható meg. Mármost viszont azt nem tudjuk a priori meghatározni, hogy a dolgok miként és hányféle módon lehetségesek okaik szerint, itt tapasztalati törvényekre van szükség. A természet dolgaival kapcsolatos célszerűségről alkotott

ítéletet — amelyet mint a dolgok (mint természeti célok) lehetőségének okát tekintjük — *teleológiai ítéletnek* nevezzük. Mégha mindjárt az esztétikai ítéletek maguk a priori nem is lehetségesek, mégis vannak a priori elvek egy tapasztalatnak mint rendszernek a szükségszerű eszméjében, amelyek a természet formális célszerűségének fogalmát foglalják magukban ítélőerőnk számára, és ahonnan a priori kiderül az esztétikai reflexiós ítéleteknek mint olyanoknak a lehetősége, amelyek a priori elveken alapulnak. A természet szükségképpen nem pusztán transzcendentális törvényei tekintetében áll összhangban *értelmünkkel*, hanem az ítélőerővel is a maga empirikus törvényeiben, és az ítélőerő természetet ábrázoló képességével formáinak empirikus felfogásában a képzelőerő által, éspedig pusztán a tapasztalat céljára, és így a természet formális célszerűsége az utóbbi összhang szempontjából (az ítélőerővel) mint szükségszerű mutatható ki. Csakhogy ezt mint egy teleologikus megítélés tárgyát az *ésszel* is megegyezőnek kell elgondolni olyan fogalom alapján, amelyet ez egy célról alkot mint olyanról, ami kauzalitásával megegyezik; ez több, mint amit csak az ítélőerőtől elvárhatnánk, amely ugyan tartalmazhat saját a priori elveket a szemlélet formája számára, de nem a dolgok létrehozásának fogalmai számára. Egy reális *természeti cél* fogalma tehát egészen kívül esik az ítélőerő területén, ha azt csak önmagáért tekintjük, és mivel az ítélőerő mint külön megismerőerő két képességet, a képzelőerőt és az értelmet egyetlen képzetben veszi szemügyre — mindenekelőtt fogalmakat a maguk összefüggésében —, és ezáltal veszi észre a tárgy szubjektív célszerűségét a megismerőképességek számára a tárgy felfogásában (a képzelőerő révén), ezért a dolgoknak mint természeti céloknak teleológiai célszerűségében, amelyet csak fogalmak által képzelhetünk el, az ítélőerőnek kapcsolatba kell hoznia az értelmet az ésszel (amely a tapasztalathoz egyáltalán nem szükséges), hogy a dolgokat mint természeti célokat tegye elképzelhetővé.

A természeti formák esztétikai megítélése célszerűnek találhatta a természet bizonyos előforduló tárgyait a szemlélet puszta empirikus felfogásában anélkül, hogy a tárgyról alkotott fogalmon alapulna, nevezetesen csak az ítélőerő szubjektív feltételeire való vonatkozásban. Az esztétikai megítélés tehát nem követelt meg semmilyen

tárgyról alkotott fogalmat és nem is hozott létre: mivel a fogalmakat nem nyilvánította *természeti céloknak* egy objektív ítéletben, hanem csak *célszerűeknek* a képzelőerő számára szubjektív vonatkozásban, amely formai célszerűséget *figurálisnak*, és a természet technikáját ebben a tekintetben ugyanígy nevezhetjük *(technica speciosa)*.

A teleológiai ítélet viszont feltételez egy tárgyról alkotott fogalmat, és a tárgy lehetőségéről az okok és okozatok kapcsolatának törvénye alapján ítél. A természetnek ezt a technikáját ezért *plasztikusnak* nevezhetnénk, ha ezt a szót már nem használtuk volna általánosabb jelentésében, nevezetesen a természeti szépség és a természeti célok számára, ezt, ha úgy tetszik, a természet *szerves technikájának* nevezhetjük, amely kifejezés végül is a célszerűség fogalmát nemcsak a képzet módja számára jelöli, hanem maguknak a dolgoknak a lehetősége számára is.

Ebből a szempontból a leglényegesebb és legfontosabb viszont alkalmasint az a bizonyíték: hogy a *végokok* fogalma pusztán az ítélőerőhöz tartozó fogalom a természetben, amely fogalom a természet teleológiai megítélését különválasztja az általános mechanikus törvények alapján történőtől, s nem az értelemhez vagy az észhez kapcsolódik, azaz hogy mivel a természeti célok fogalmát objektív értelemben mint a *természet szándékát* is használhatnánk, ilyen használat — mint már okoskodó — semmiképpen sem alapulhat a tapasztalaton, amely ugyan mutathat célokat, de semmiképpen sem bizonyíthatja, hogy ezek egyúttal szándékok is, ennélfogva az, amit ebben mint a teleológiához tartozót találunk, egyes-egyedül tárgyainak az ítélőerőre való vonatkozását foglalja magában mint reflektáló ítélőerő, éspedig ennek olyan alaptételét, ami által ez magamagáért (s nem a természet számára) törvényadó.

A célok és célszerűség fogalma ugyanis az ész fogalma, amennyiben valamely tárgy lehetőségének okát tulajdonítjuk nekik. Ámde csak a természet célszerűsége vagy a dolgokról mint természeti célokról alkotott fogalom hozza kapcsolatba az észt mint okot olyan dolgokkal, amely kapcsolatban az észt semmiféle tapasztalat útján nem ismerhetjük fel mint a dolgok lehetőségének okát. Hiszen csak a *művészet alkotásainál* lehetünk tudatában az objektumok ész szerinti kauzalitásának, amelyeket ezért célszerűnek vagy céloknak hívunk,

és ha ezek tekintetében nevezzük az észt technikainak, akkor ez megfelel a saját képességünk kauzalitásáról szerzett tapasztalatnak. Ámde a természet különös fogalom, ha az észhez hasonlóan technikainak képzeljük el (és hogy így *a természetnek* célszerűséget, sőt célokat tulajdonítsunk), amely fogalmat nem tudjuk megtalálni a tapasztalatban és csak az ítélőerő helyezi bele a tárgyakhoz fűződő reflexiójába, hogy útmutatása szerint különös törvények alapján szerezzünk tapasztalatot, mégpedig egy rendszer lehetőségének különös törvényei szerint.

Ugyanis a természet minden célszerűségét vagy *természetesnek (forma finalis naturae spontanea)*, vagy szándékosnak *(intentionalis)* lehet tekinteni. A puszta tapasztalat csak a képzetnek az előbbi módjára jogosít fel; a második a magyarázat hipotetikus módja, amely hozzájárulhat a dolgoknak mint természeti céloknak fogalmához. A dolgokról mint természeti célokról alkotott előbbi fogalom eredetileg a *reflektáló ítélőerőhöz* tartozik (noha nem esztétikailag, hanem logikailag reflektáló), a második a *meghatározó ítélőerőhöz*. Az előbbihez ugyan ész is kell, de csak egy elvek alapján megszerezendő tapasztalat céljára (tehát ennek *immanens* használata során), a másodikhoz viszont a szertelenbe tévedő észre van szükség (transzcendens használatban).

Fáradozhatunk azon — és fáradoznunk is kell —, hogy a természetet, amennyire képesek vagyunk rá, kauzális kapcsolatában a természet puszta mechanikus törvényei szerint fürkésszük ki a tapasztalatban: hiszen ezekben rejlenek azok az igazi fizikai magyarázóokok, amelyeknek az összefüggése alkotja a tudományos természetismeretet az ész útján. Mármost viszont a természet alkotásai között találunk különös és nagyon elterjedt nemeket, amelyek a hatóokok olyan kapcsolatát foglalják önnönmagukban, amelyet a cél fogalmára kell alapoznunk, ha csak a tapasztalatot, azaz a megfigyelést akarjuk alkalmazni egy belső lehetőségeiknek megfelelő elv alapján. Ha viszont formájukat és formájuk lehetőségét pusztán olyan mechanikus törvények alapján akarnánk megítélni, amelyeknél az ok lehetőségének nem az okozat eszméjét kell alapul venni, hanem fordítva, akkor lehetetlenné válnék ezeknek a természeti dolgoknak specifikus formájáról akárcsak egyetlen tapasztalati fogalmat is alkotni, amely

bennünket alkalmassá tenne arra, hogy ezeknek belső alkatából mint okból érjünk el az okozathoz, mivel ezeknek a gépezeteknek a részei a rajtuk látható okozatnak az okai, de nem úgy, hogy lehetőségeikhez mindegyik a saját maga számára elszigetelt okkal rendelkezik, hanem valamennyien együtt egy közössel. Mivel a fizikai-mechanikai okok természetével szöges ellentétben áll, hogy az egész legyen a részek kauzalitása lehetőségének oka, inkább ezeknek a részeknek kell előzőleg létezniük, hogy ebből érthessük meg egy egésznek a lehetőségét; mivel továbbá a totalitás különös képzete — amely megelőzi a részek lehetőségét — puszta eszme és ezt célnak nevezzük, ha az okság alapjának vesszük: ezért nyilvánvaló, hogy ha a természetnek ilyen alkotásai léteznek, lehetetlen minőségüknek és minőségük okának még csak a tapasztalatban is utána fürkészni (hát még ezeket az ész segítségével megmagyarázni) anélkül, hogy formájukat és kauzalitásukat a célok valamely elve alapján pontosan elképzelnénk.

Mármost nyilvánvaló, hogy ilyen esetekben a természet objektív célszerűségének fogalma csak az objektumhoz fűződő *reflexió céljára* szolgál, és nem az objektum meghatározásához egy cél fogalma révén, és valamely természeti alkotás belső lehetőségéről alkotott teleologikus ítélet pusztán reflektáló, nem pedig meghatározó ítélet. Így pl. azáltal, ha azt mondjuk, hogy a szemlencsének az a *célja*, hogy a fénysugarak második megtörésével az egy pontból kiinduló sugarakat a szem recehártyájának egy pontján ismét egyesítse, csak azt mondottuk, hogy a cél képzetét a természet kauzalitásában a szem létrejötténél azért gondoljuk el, mert ilyen eszme mint elv arra szolgál, hogy a szem kutatásának ezzel is irányt szabjunk, ami ennek nevezett részét illeti; hasonlóképpen amiatt az eszköz miatt, amelyet azért lehetne találni, hogy ezt a hatást elősegítsük. Ezáltal a természetnek még nem tulajdonítunk egy célok képzete szerint — *szándékosan* — ható olyan okot, amely egy meghatározó teleológiai ítélet és mint ilyen, transzcendens lenne, amennyiben olyan kauzalitást idéz fel, amely túl van a természeti határokon.

A természeti célok fogalma tehát egyes-egyedül a reflektáló ítélőerő egy fogalma saját céljára, hogy a tapasztalati tárgyakban levő oksági kapcsolatnak utánajárjon. Bizonyos természeti formák belső lehetősége magyarázatának teleológiai elve révén határozatlanul

marad, vajon ezek célszerűsége *szándékos-e* vagy *nem-szándékos*. Az az ítélet, amely a kettő közül az egyiket állítja, nem lenne többé pusztán reflektáló, hanem meghatározó, és egy természeti cél fogalma többé nem is az *ítélőerő* puszta *fogalma* lenne immanens (tapasztalati) használatra, hanem egy, a természetről tételezett szándékosan ható okról alkotott *észfogalommal* fonódnék össze, amelynek a használata transzcendens, akár igenlően, akár tagadóan ítélünk is ebben az esetben.

X. A TECHNIKAI ÍTÉLŐERŐ ELVÉNEK KUTATÁSÁRÓL

Ha ahhoz, ami megtörténik, csak magyarázó okot kell keresni, akkor ez vagy empirikus elv, vagy a priori elv, vagy a kettő összetétele, ahogyan ezt a test világában végbemenő események fizikai-mechanikai magyarázatánál láthatjuk, amelyek elveiket részben az általános (racionális) természettudományban, részben abban lelik meg, ami empirikus mozgástörvényeket tartalmaz. Hasonló történik meg akkor, ha ahhoz keresünk pszichológiai magyarázó okokat, ami lelkünkben zajlik le, csak azzal a különbséggel, hogy tudatában vagyok annak, hogy az erre szolgáló elvek összességükben empirikusak, kivéve egy egyetlen elvet, nevezetesen minden változás *állandóságának* elvét (mert a csak egydimenziós idő a belső szemlélet formális feltétele), amely elv ezeknek az észleleteknek a priori alapja, ahonnan viszont a magyarázat céljára csaknem semmit sem használhatunk fel, mert az általános időtan nem biztosít úgy elegendő anyagot egy egész tudományhoz, mint a tiszta tértan (geometria).

Ha tehát arról lenne szó, hogy megmagyarázzuk, hogyan alakult ki először az emberek között az, amit ízlésnek nevezünk, honnan ered az, hogy ezek a tárgyak inkább foglalkoztatják az embert, mint mások, és hogy a szépségről alkotott ítélet a hely és társadalom ilyen vagy olyan körülményei között alakul ki, mely okok révén növekedhet az ízlés egészen a luxusig stb., akkor az ilyen magyarázat elveit nagyrészt a pszichológiában kell keresni (ezen ilyen esetben mindig csak az empirikust értjük). Így az erkölcstanítók a pszichológusoktól elvárják, hogy megmagyarázzák számukra a fösvénység sajátságos

jelenségét, amely a jóléthez (vagy más célra) szükséges eszközök puszta birtokát azzal az elhatározással teszi abszo út értékké, hogy sohasem használja fel őket, vagypedig a becsvágyat, amelyről ezek az emberek úgy hiszik, hogy a puszta hírnévben meg lehet találni minden további szándék nélkül, hogy aztán ezek az erkölcstanítók a maguk előírásait a pszichológiai magyarázat szerint irányíthatnák, nem pedig maga az erkölcsi törvény szerint, hanem az akadályok elhárítása által, amelyek az erkölcsi törvények hatásának útjában állnak; emellett mégis be kell vallanunk, hogy nagyon nyomorúságosan állunk a pszichológiai magyarázatokkal a fizikaiakhoz viszonyítva, hogy ezek vég nélkül hipotetikusak, és hogy három különböző magyarázó okhoz ugyancsak könnyen kigondolhatunk egy negyedik éppen olyan látszólagosat, és hogy el kell ismernünk, hogy ezért az állítólagos pszichológusok egész sora, akik meg tudják adni az okait azoknak a lelki affektusoknak vagy mozgásoknak, amelyek a színdarabokban, költői elképzelésekben vagy a természet tárgyai révén ébrednek fel, és ezeket tréfásan alkalmasint még filozófiának is nevezik — a test világában lezajló szokásos természeti eseményekről nemcsak hogy semmiféle tudományos ismeretről sem tesznek tanúbizonyságot, hanem talán még arra való rátermettségüket sem mutatják meg. Pszichológiailag megfigyelni (mint Burke a szépről és fenségesről szóló írásában), tehát összegyűjteni az anyagot a jövőben szisztematikusan összekapcsolandó tapasztalati szabályokhoz anélkül, hogy azokat meg akarnánk érteni, ez az empirikus pszichológia bizonyára egyetlen igazi feladata, ami bajosan tarthat igényt bármikor is a filozófiai tudomány rangjára.

Ha azonban egy ítélet önmagát általános érvényűnek nyilvánítja, és így állításában igényt tart a *szükségszerűségre* — alapuljon bár ez az állítólagos szükségszerűség a priori tárgyakról alkotott fogalmakon, vagy a priori azokon a fogalmakhoz fűződő szubjektív feltételeken —, akkor értelmetlen lenne, ha egy ítéletnek elismerjük az ilyen igényét azáltal igazolva, hogy az ítélet eredetét pszichológiainak nyilvánítjuk. Hiszen így saját szándékunk ellenére cselekednénk, s ha a megkísérelt magyarázat tökéletesen sikerülne, akkor azt bizonyítaná, hogy az ítélet semmiképpen sem tarthat igényt a szükségszerűségre éppen azért, mert kimutathatjuk empirikus eredetét.

Mármost az esztétikai reflexiós ítéletek (amelyeket a továbbiakban „ízlésítélet" néven taglalunk) az imént említett fajtához tartoznak. Igényt tartanak a szükségszerűségre és nem mondják, hogy mindenki így alkosson ítéletet — ezzel az empirikus pszichológia számára jelentenének feladatot —, hanem hogy így *kell* ítéletet alkotni, ami annyit jelent, hogy a priori elvvel rendelkeznek önmaguk számára. Ha erre az elvre való vonatkozás nem volna benne az ilyen ítéletekben, amennyiben ez az elv szükségszerűségre tart igényt, akkor fel kellene tennünk, hogy egy ítéletben azért állíthatjuk, hogy általános érvényűnek kell lennie, mert valóban általános érvényű, ahogyan azt a megfigyelés bizonyítja, és fordítva, abból, hogy mindenki bizonyos módon alkot ítéletet, következnék, hogy így is *kell* ítéletet alkotnia, ami szemmel látható képtelenség.

Az esztétikai reflexiós ítéletekkel kapcsolatban megmutatkozik az a nehézség, hogy ezek egyáltalában nem fogalmakon alapulnak, tehát nem lehet őket semmilyen meghatározott elvből levezetni, mert különben logikaiak lennének; a célszerűség szubjektív képzetének viszont éppenséggel nem kell célfogalomnak lennie. Ámde egy a priori elvre való *vonatkozásnak* mindig létre kell jönnie — és létre is jöhet —, ahol az ítélet szükségszerűségre tart igényt, amely igényről és egy ilyen igény lehetőségéről itt is szó van, miközben az ész kritikáját éppen ez az igény indítja arra, hogy kifürkésse az alapul szolgáló, jóllehet meghatározhatatlan elvet, és sikerülhet is neki, hogy ezt megtalálja és mint olyant elismerje, amely elv az ítéletben szubjektíve és a priori benne rejlik, noha sohasem szerezhet az objektumról meghatározott fogalmat.

*

Éppen így el kell ismernünk, hogy a teleológiai ítélet a priori elven alapszik és hasonló nélkül lehetetlen, mégha mindjárt a természet céljának ilyen ítéletekben egyes-egyedül tapasztalat útján akadunk is a nyomára és nélküle nem tudnánk felismerni, hogy ilyenféle dolgok akárcsak lehetségesek is. A teleológiai ítélet ugyanis, jóllehet összekapcsolja a célról alkotott fogalmat az objektum képzetével, amely célt alapul vesz a természet bizonyos alkotásainak lehetőségeinél (ami nem történik meg az esztétikai ítéletben), mindazon-

által még mindig reflexiós ítélet csakúgy, mint az előbbi. Egyáltalán nem meri azt állítani, hogy a természet (vagy egy más lény a természet által) valóban szándékosan cselekszik ebben az objektív célszerűségben, azaz egy cél gondolata határozza meg a kauzalitást a természetben vagy a természet okában, hanem hogy csak ezen analógia alapján (az okok és az okozatok alapján) kell felhasználnunk a természet mechanikus törvényeit, hogy megismerjük az ilyen objektumok lehetőségét és fogalmat alkothassunk róluk, amely egy rendszeresen szerzett tapasztalatban képes számukra az összefüggést megteremteni.

A teleológiai ítélet valamely természeti alkotás fogalmát a szerint, ami, azzal hasonlítja össze, aminek *lennie kell*. Itt a természeti alkotás lehetőségének olyan (célról alkotott) fogalom szolgál alapul, amely a priori megelőzi. Nem okoz nehézséget az, hogy a művészi alkotásokkal kapcsolatban ilyen fajta lehetőséget képzeljünk el. De ha a természet alkotásáról gondolom azt, hogy ez *akart valamivé lenni*, és róla eszerint alkotok ítéletet, még ha mindjárt ez valósággal így is áll, már magában foglal egy olyan elvet, amelyet a tapasztalatból (amely csak azt tanítja, hogy mik a dolgok) nem lehetett következtetni.

Azt, hogy a szem segítségével láthatunk, hasonlóképpen a szem külső és belső felépítését, amely magában foglalja a szem lehetséges használatának feltételeit, és így a mechanikus törvények szerinti kauzalitást közvetlenül tapasztaljuk. Felhasználhatok azonban egy követ arra is, hogy valamit széttörjek rajta, vagy hogy valamit építsek rá stb., és ezeket az okozatokat mint célokat is vonatkoztathatom az okukra; de azért nem mondhatom azt, hogy a kőnek építésre kellett szolgálnia. Csak a szemről ítélek úgy, hogy alkalmasnak *kell* lennie a látásra, és jóllehet az alakja s valamennyi részének minősége és ezek összetétele puszta mechanikus természettörvények alapján ítélve ítélőerőm számára egészen véletlen, mégis elgondolok valamely szükségszerűséget ennek formájában és felépítésében, hogy bizonyos módon kialakult, ugyanis egy olyan fogalom szerint, amely megelőzi azt az okot, amely ezt a szervet kialakította, amely fogalom nélkül nem fogható fel számomra ennek a természeti alkotásnak a lehetősége semmiféle természeti törvény alapján sem (annál a bizonyos kőnél nem ez a helyzet). Ez a kellés mármost olyan szükség-

szerűséget foglal magában, amely élesen elkülönül attól a fizikai-mechanikaitól, amely szerint egy dolog a hatóokok puszta törvényei alapján lehetséges (e dolgot megelőző eszme nélkül), és éppoly kevéssé lehet meghatározni puszta fizikai (empirikus) törvények alapján, mint az esztétikai ítélet szükségszerűségét pszichológiai törvények által, hanem egy sajátos a priori elvet igényel az ítélőerőben, amennyiben az reflektáló, ami alá a teleológiai ítélet is tartozik, és amely elv alapján ezt érvényessége és korlátozottsága szerint is kell megítélnünk.

Tehát a természet célszerűségéről alkotott ítéletek — akár esztétikaiak, akár teleológiaiak — a priori elvek alá sorolandók, mégpedig olyan elvek alá, amelyek sajátos módon és kizárólagosan az ítélőerőhöz tartoznak, mert pusztán reflektáló ítéletek és nem meghatározóak. Éppen ezért ezek a tiszta ész kritikájához is tartoznak (a legáltalánosabb értelemben véve), amire ez utóbbiaknak inkább van szükségük, mint az előbbieknek, amennyiben ezek — egyedül csak önmagukra támaszkodva — az észt hívják segítségül következtetéseikhez, amelyek a szertelenbe tévedhetnek, ehelyett az előbbiek viszont fáradságos kutatást követelnek meg, hogy megakadályozzák, nehogy akár saját elvük alapján egyes-egyedül az empirikusra szorítkozzanak és így megsemmisítsék a mindenki számára szükségszerű érvényre való igényüket.

XI. AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁNAK ENCIKLOPÉDIKUS BEVEZETÉSE A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJÁNAK RENDSZERÉBE

Minden előadáshoz készült bevezetés vagy egy tervezett tanításba való bevezetésnek számít, vagy pedig e tanítás bevezetése egy olyan rendszerbe, amelybe beletartozik mint annak része. Az előbbi megelőzi magát a tanítást, az utóbbinak azonban igazság szerint csak ennek a végét kell jelentenie, hogy számára a tanítás összességében alapelvei szerint biztosítson helyet, mégpedig azon tanítások összességében, amely tanításokkal közös elveik szerint összefügg. Az előbbit *propedeutikus* bevezetésnek hívhatjuk, az utóbbit pedig *enciklopédikusnak*.

A propedeutikus bevezetések a megszokottak, mint amelyek előkészítenek egy előadandó tanításra, amennyiben ezek az ehhez szükséges előismeretet más, már meglevő tanításokból vagy tudományokból idézték, hogy az átmenetet lehetővé tegyék. Ha az a célunk, hogy az újonnan fellépő tanítás számára a sajátos elveket *(domestica)* gondosan megkülönböztessük azoktól, amelyek egy más tanításhoz tartoznak *(peregrinis)*, akkor ezek a tudományok határmeghatározására szolgálnak; ez olyan óvatosság, amelyet nem lehet eléggé ajánlani, mert enélkül nem remélhetünk semmiféle alaposságot, kiváltképp a filozófiai megismerésben.

Az enciklopédikus bevezetés viszont nem tételez fel egy esetleg rokon tanítást és a magát mint újat hirdetőhöz egy előkészítő tanítást, hanem egy rendszer eszméjét, amely rendszert mindenekelőtt ennek révén lehet tökéletesíteni. Ha mármost egy ilyen rendszer nem annak a sokfélének összegyűjtése és egybeolvasztása révén lehetséges, amely sokfélét a kutatás felé vezető úton találtunk meg, hanem csak azután, amikor már módunkban volt bizonyos fajta ismeretek szubjektív és objektív forrásait tökéletesen megadni a totalitás azon formális fogalma révén, amely egyszersmind a tökéletes felosztás elvét is a priori foglalja magában, akkor könnyen fel tudjuk fogni, hogy az enciklopédikus bevezetések miért oly kevéssé általánosan elterjedtek, bármennyire hasznosak is. Mivel az a képesség, amelynek sajátos elvét itt ki kell kutatnunk és ki kell fejtenünk (az ítélőerő), olyan különös képesség, amely a maga számára semmiféle megismerést (sem elméletit, sem gyakorlatit) nem hoz létre, és a priori elve ellenére mégsem egészíti ki a transzcendentális filozófiát mint objektív tanítást egy új résszel, hanem csak két más legfőbb megismerőképesség (az értelem és ész) kötelékét jelenti: így tehát engedtessék meg nekem, hogy elkanyarodjak a különben mindenütt szükséges rendtől egy ilyen képesség elveinek meghatározásában, amely nem képes semmiféle doktrinára, hanem pusztán kritikára, és előrebocsássam ennek rövid enciklopédikus bevezetését, éspedig nem a tiszta ész tudományainak rendszerébe, hanem pusztán a lélek minden a priori meghatározható képességének *kritikájába*, amennyiben ezek a képességek egymás között a lélekben rendszert alkotnak, és hogy ilyenformán a propedeutikus bevezetést az enciklopédikussal egyesítsem.

Az ítélőerő bevezetése a tiszta megismerőképességek rendszerébe fogalmak révén teljes egészében az ítélőerő transzcendentális elvén alapul — amely elv éppen az ítélőerő sajátossága —: hogy a természet a transzcendentális értelmi törvényeknek (lehetőségüknek elvei mint a természet elvei általában) specifikációjában, azaz empirikus törvényei sokféleségében a természet felosztása rendszerének eszméje szerint jár el a tapasztalatnak mint empirikus rendszernek a lehetősége céljából. — Ez kínálja először egy objektíve esetleges, de (megismerőképességünk számára) szubjektíve szükségszerű törvényszerűségnek fogalmát, azaz a természet a priori célszerűségének fogalmát. Noha ez az elv mármost semmit sem határoz meg a különös természeti formák tekintetében, de ez utóbbi célszerűségét mindenkor meg kell empirikusan adnia, így az ítélet mégis igényt tart az általános érvényűségre és szükségszerűségre ezeket a formákat illetően mint puszta reflektáló ítélet, az adott képzet szubjektív célszerűségének az ítélőerő számára történő, a priori az ítélőerő azon elvére való vonatkozása által a természet célszerűségét illetően a maga empirikus törvényszerűségében egyáltalán, és így az esztétikai reflektáló ítéletet úgy tekinthetjük, mint ami a priori elven alapszik (mégha mindjárt nem is meghatározó), és benne az ítélőerőt úgy találjuk, hogy jogosult egy helyre a legfőbb tiszta megismerőképességek kritikáján belül.

Ha viszont a természet célszerűségének (mint technikai, a gyakorlatitól lényegileg különböző célszerűségnek) fogalma — egy olyan minden dogmatikus filozófiától (mind az elméletitől, mind a gyakorlatitól) magát elhatároló fogalom, amely egyes-egyedül az ítélőerő azon elvére támaszkodva, amely megelőzi az empirikus törvényeket és elsőnek teszi lehetővé összekapcsolódását e törvények rendszerének egységévé —, ha ez a fogalom nem akar pusztán csalárd megszerzése lenni annak, *amit mi csinálunk a természetből*, ahelyett, ami ő maga, akkor ebből világosan látható, hogy a reflektáló ítélőerő használatának két fajtájából (az esztétikaiból és a teleológiaiból) az az ítélet, amely mindenekelőtt az objektumról alkotott fogalmat előzi meg, tehát egészen egyedül az esztétikai reflektáló ítélet köszönheti meghatározó okát az ítélőerőnek, nem keveredve más megismerőképességgel; ezzel szemben egy cél fogalmáról való teleológiai ítéletet nem lehet másképpen alkotni, mint az észnek az empirikus fogalmakhoz fűződő

kapcsolata által, mégha mindjárt magában az ítéletben csak mint a reflektáló ítélőerő elvét alkalmazzuk, nem pedig mint a meghatározó ítélőerőét. A természetről alkotott valamely teleológiai ítélet lehetősége így könnyen megmutatkozhat anélkül, hogy az ítélőerőnek egy különös elvét kellene neki tulajdonítanunk; hiszen ez pusztán az ész elvét követi. Ezzel szemben egy esztétikai, és mégis a puszta reflexió valamely a priori elvére támaszkodó ítéletnek a lehetősége, azaz egy ízlésítéletnek, ha be lehet bizonyítani, hogy ez valóban jogosult az általános érvényűség igényére, mindenképpen szüksége van az ítélőerő kritikájára, mint sajátos transzcendentális elvek képességének kritikájára (az értelemhez és az észhez hasonlóan), és egyedül ez kvalifikálja arra, hogy a tiszta megismerőképességek rendszerébe belekerülhessen; aminek az az oka, hogy az esztétikai ítélet anélkül, hogy tárgyáról fogalmat előfeltételezne, mégis tulajdonít neki célszerűséget, éspedig általános érvényűen, amihez így az elvnek magában az ítélőerőben kell lennie, mert hiszen a teleológiai ítélet feltételez az objektumról alkotott olyan fogalmat, amelyet az ész a célkapcsolat elve alá rendel, csak éppen az ítélőerő a természeti célnak ezt a fogalmát pusztán a reflektáló ítéletben használja fel, nem pedig a meghatározó ítéletben.

Tehát csak az ízlés az, mégpedig a természet tárgyai tekintetében, amelyben az ítélőerő egyedül mint olyan képesség nyilvánul meg, amelynek megvan a maga sajátos elve, és ezáltal a felsőbb megismerőképességek általános kritikáján alapuló olyan igényt támaszt egy pozícióra, amely igényt talán fel sem tételeztünk róla. Ha viszont már egyszer adva van az ítélőerőnek az a képessége, hogy magának a priori elveket tételezzen, akkor az is szükséges, hogy ennek érvényességi körét meghatározzuk, és a kritikának ehhez a teljességéhez az kell, hogy felismerjük esztétikai képességét — a teleológiaival együtt — mint olyanokat, amelyek egy képességhez tartoznak és ugyanabban az elvben gyökereznek; hiszen a természet dolgairól alkotott teleológiai ítélet is a reflektáló ítélőerőhöz tartozik (és nem a meghatározóhoz), akárcsak az esztétikai. Az ízléskritika viszont, amelyet különben csakis magának az ízlésnek javítására és megszilárdítására használunk, ha transzcendentális szándékból vesszük szemügyre, biztosít egy feltűnő és — ahogy sejtem — sokat ígérő

kilátást valamennyi lelkierő teljes rendszerére azáltal, hogy kitölt egy rést megismerőképességünk rendszerében, amennyiben ezek a maguk rendeltetésében nem egyedül az érzékire, hanem az érzékfelettire is vonatkoznak anélkül, hogy messzebbre tolnánk azokat a határköveket, amelyeket egy szigorú kritika állított fel ennek legutolsó felhasználásánál. Ez talán szolgálhat arra az olvasónak, hogy a most következő vizsgálódások összefüggését még könnyebben tudja áttekinteni, olyannyira, hogy ezért én már itt felvázolom a rendszeres kapcsolatnak a körvonalait, amelyeknek tulajdonképpen alkalmasint a végén volna a helyük, akárcsak ennek az egész részletnek.

A lélek képességeit mindenestől a következő háromra vezethetjük vissza:

Megismerőképesség,
A tetszés és a nem-tetszés érzése,
Megkívánóképesség.

Mindezek gyakorlatában mindig benne rejlik a megismerőképesség, noha nem mindig a megismerés (hiszen a megismerőképességhez tartozó képzet lehet szemlélet, tiszta vagy empirikus, fogalom nélkül). Tehát amennyiben az elveken alapuló megismerőképességről van szó, a következő legfőbb megismerőképességek állanak általában a lelkierők mellett:

Megismerőképesség	*— értelem,*
A tetszés és a nem-tetszés érzése	*— ítélőerő,*
Megkívánóképesség	*— ész.*

Előfordul, hogy az értelem sajátos a priori elveket foglal magában a megismerőképesség számára, az ítélőerő csak a tetszés és a nem-tetszés érzése számára, az ész viszont pusztán a megkívánóképesség számára. Ezek a formális elvek olyan szükségszerűséget alapoznak meg, amely részben objektív, részben szubjektív, részben viszont egyszersmind azáltal is objektív érvényű, hogy szubjektív, mivel a mellettük levő legfőbb képességek által határozzák meg az ezeknek megfelelő lelkierőket.

Megismerőképesség	*— értelem*	*— törvényszerűség.*
A tetszés és nem-tetszés érzése	*— ítélőerő*	*— célszerűség.*
Megkívánóképesség	*— ész*	*— célszerűség, amely egyszersmind törvény (kötelezettség).*

Végül a formák lehetősége a felsorolt a priori okaihoz még ezek is kapcsolódnak, mint annak produktumai:

Lelkiképességek	*Legfőbb megismerőképességek*	*A priori elvek*	*Alkotások*
Megismerőképesség	— Értelem	Törvényszerűség	Természet
A tetszés és a nem-tetszés érzése	— Itélőerő	Célszerűség	Művészet
Megkívánóképesség	— Ész	Célszerűség, amely egyszersmind törvény (kötelezettség)	Erkölcsök

A természet tehát az *értelemre* mint a *megismerőképesség* a priori elveire alapozza törvényszerűségét; a *művészet* a maga *célszerűségében* a priori az *ítélőerő* szerint igazodik a *tetszés és a nem-tetszés érzésére* való vonatkozásban; végül az *erkölcsök* (mint a szabadság produktumai)a *célszerűség* olyan formájának eszméje alá tartoznak, amely általános törvénynek minősíti önmagát mint az *ész* meghatározó oka a *megkívánóképesség* tekintetében. Azok az ítéletek, amelyek ilyen módon a priori elvekből erednek, és amelyek a lélek valamennyi alapvető képességének a sajátosságai, *elméleti*, *esztétikai* és *gyakorlati* ítéletek.

Így mutatkozik meg a lelkierők rendszere a természethez és a szabadsághoz való viszonyában, amelyek mindegyikének megvan a sajátos *meghatározó* a priori elve, és emiatt alkotja a filozófia két részét (az elméletit és a gyakorlatit) mint doktrinális rendszerét és egyszersmind egy átmenetet is az ítélőerő segítségével, amely egy sajátos elv révén a két részt összekapcsolja, ugyanis az előbbi *érzéki* szubsztrátumától a második filozófia *intelligibilis* szubsztrátumához egy olyan képesség (az ítélőerő) kritikája által, amely csak az összekapcsolásra szolgál és ezért nem tud létrehozni semmilyen megismerést, és a doktrinához sem járulhat hozzá semmiféle adalékkal, ítéletei viszont olyan különös ítéletek — esztétikai ítéletek néven — (amelyeknek elvei pusztán szubjektívak), amennyiben különböznek mindentől, amelyek alapelveinek objektívaknak kell lenniük (akár elméletiek, akár gyakorlatiak) logikai ítélet néven, hogy az érzék szemléleteket a természetnek arra az eszméjére vonatkoztatják, amelynek törvényszerűségét ennek az érzékfeletti szubsztrátumhoz való viszonya

nélkül nem lehet megérteni, amiről magában a tárgyalásban szolgáltatunk bizonyítékot.

Ennélfogva ennek a képességnek a kritikáját az ítéletek előbbi fajtája tekintetében nem *esztétikának* nevezzük (mintegy az érzékek elméletének), hanem az *esztétikai ítélőerő kritikájának*, mert az előbbi kifejezés túl széles jelentésű, amennyiben ez a *szemlélet* az érzékiségét is jelentheti, amely az elméleti megismeréshez tartozik és anyagot ad a logikai (objektív) ítéletekhez, tehát már az „esztétika" kifejezést kizárólag azon prédikátum számára tartottuk fenn, ami az ízlésítéletekben a szemlélethez tartozik. Ha viszont egy ítélőerőt nevezünk esztétikainak azért, mert az objektum képzetét nem fogalmakra vonatkoztatja és így az ítéletet sem a megismerésre (amely egyáltalán nem meghatározó, hanem csak reflektáló), akkor nem kell semmiféle félreértéstől tartanunk; hiszen a logikai ítélőerő számára a szemléleteket, még ha mindjárt érzékiek (esztétikaiak) is, mégis a fogalmak szintjére kell emelnünk, hogy az objektum megismerésére szolgáljanak, amely eset nem áll fenn az esztétikai ítélőerőnél.

XII. AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁNAK FELOSZTÁSA

A megismerés körének az a bizonyos módja, hogy mint rendszert tudjuk érzékeltetni, rendelkezik azzal a fontossággal, amelyet sokan nem látnak be kellőképpen, de megvan a maga éppen olyan gyakran félreismert nehézsége is. Ha az ilyen lehetséges egészhez tartozó részeket már mint tökéletesen adottaknak tekintjük, akkor a felosztás *mechanikus* egy puszta összehasonlítás következményeként, és a totalitás *aggregátummá* lesz (majdnem úgy, ahogy a városok válnak ilyenné, ha a hatóságra való tekintet nélkül egy területet a jelentkező építők egymás között mindegyik a saját elgondolása szerint oszt el). Ha azonban egy totalitásról alkotott eszmét a részek meghatározása előtt egy bizonyos elv alapján lehet és kell feltételezni, akkor a felosztásnak *tudományosan* kell megtörténnie, csak ilyen módon lesz a totalitásból rendszer. Az utóbbi követelmény mindenütt helyén van, ahol az a priori megismerés terjedelméről van szó (amely elveivel a szubjektumnak egy különös törvényalkotó képessé-

gén alapszik), hiszen ezen törvények használatának terjedelmét e képesség sajátos minősége ugyancsak a priori határozza meg, ebből viszont a részek számát és a megismerés totalitásához fűződő viszonyát is. Nem teremthetünk meg viszont semmiféle megalapozott felosztást anélkül, hogy egyszersmind ne *teremtenénk meg* a totalitást is, éspedig előzőleg minden részében tökéletesen megmutatjuk azt — noha csak a *kritika* szabálya szerint —, amelyet aztán egy *doktrina* szisztematikus formájába öntünk (amennyiben a természet tekintetében ilyen megismerőképesség egyáltalán létezhetik), és ami nem követel meg mást, mint azt, hogy a különösre való alkalmazást végrehajtsuk és ezzel összekössük a pontosság eleganciáját.

Ahhoz mármost, hogy az ítélőerő kritikáját felosszuk (amely képesség éppen olyan, hogy jóllehet a priori elveken alapszik, mégsem adhat soha anyagot egy doktrinához), annak a megkülönböztetésnek kell alapul szolgálnia, hogy nem a meghatározó, hanem pusztán a reflektáló ítélőerő foglal magában a priori elveket; hogy az előbbi csak sematikusan jár el egy más képesség (az értelem) törvényei alapján, az utóbbi viszont csak *technikailag* (saját törvényei szerint), és hogy az utóbbi eljárásnak alapja a természet technikájának egy elve, ennélfogva egy olyan célszerűség fogalma, amelyet a természettel kapcsolatban a priori kell feltennünk és amit a reflektáló ítélőerő elve szerint csak mint szubjektívat, azaz erre a képességre vonatkozóan mint szükségszerűt kell róla feltételeznünk, de mégis magán viseli egy *lehetséges* objektív célszerűség fogalmát is, azaz a természet dolgainak fogalmát mint a természet céljainak törvényszerűségét.

Valamely pusztán szubjektívnak ítélt célszerűségből — amely tehát semmiféle fogalmon nem alapszik, sőt amennyiben pusztán szubjektíve alkottunk róla ítéletet, nem is alapulhat — adódik a tetszés és a nem-tetszés érzésére való vonatkozás és a róla alkotott ítélet *esztétikai* (egyszersmind az egyetlen lehetséges mód arra, hogy az esztétika módján ítéljünk). Mivel azonban, ha ez az érzés pusztán az objektum érzéki képzetét kíséri, azaz ennek érzetét, akkor az esztétikai ítélet empirikus, és pedig valamely különös receptivitást igényel, de nem különös ítélőerőt, mert továbbá, ha ezt mint meghatározót tehetjük fel, egy célról alkotott fogalomban kell gyökereznie, tehát a

célszerűségről mint objektívről nem esztétikailag, hanem logikailag kellene ítéletet alkotni, ezért az esztétikai ítélőerőn mint különös képességen szükségképpen nem értünk mást, mint a *reflektáló ítélőerőt*, nem tekinthetjük úgy a tetszés érzését (amely a *szubjektív célszerűség* képzetével azonos), mint az érzetét az objektum empirikus képzetében és úgy sem, mint ami az objektum fogalmához fűződik, következésképpen csak mint a reflexióhoz és a reflexió formájához (ez az ítélőerő tulajdonképpeni tevékenysége), ami által ez az empirikus szemléletektől általában a fogalmak felé igyekszik és vele egy a priori elv alapján összefonódik. Tehát a reflektáló ítélőerő *esztétikája* e képesség kritikájának egyik részével fog foglalkozni, amint hogy ugyanennek a képességnek a *logikája teleológia* néven a kritika másik részét alkotja. A természetet magát azonban mindkét esetben technikainak, azaz alkotásaiban célszerűnek tekintjük, egyszer szubjektíve a szubjektum képzetének puszta módjára irányuló szándékban, a második esetben azonban objektíve célszerűnek magának a tárgynak a lehetőségére való vonatkozásban. A következőben látni fogjuk, hogy a forma célszerűsége a jelenségben a *szépség*, és ennek megítélőképessége az *ízlés*. Ebből látszólag az következik, hogy az ítélőerő kritikája esztétikaira és teleológiaira való felosztásának csak az *ízlésről* szóló tanítást és a *fizikai céllal* foglalkozó elméletet (a világi dolgoknak mint természeti célok megítélésének az elméletét) kell magában foglalnia.

Ámde minden célszerűséget feloszthatunk *belsőre* és *relatívra*, akár szubjektív, akár objektív, amelyek közül az előbbi a magánvaló tárgy képzetén, a második pusztán e képzet esetleges *használatán* alapszik. Ennek megfelelően valamely tárgy formáját *először* már magáért kell észrevennünk, azaz a puszta szemléletben fogalmak nélkül a reflektáló ítélőerő számára mint célszerűt; és aztán tulajdonítjuk a szubjektív célszerűséget a dolognak és magának a természetnek, *másodszor* az objektum a reflexió számára az észlelet esetében a legkevesebb célszerűséget sem tartalmazhatja formájának meghatározásához, de az objektum mindazonáltal megalapozhat egy esztétikai ítéletet egy a priori szubjektumban rejlő célszerűségre, a célszerűség érzésének felébresztésére alkalmazva (esetleg a szubjektum lelkierői érzékfeletti hivatásának felébresztésére), amely esztétikai ítélet egy

(noha csak szubjektív) a priori elvre vonatkozik, de nem mint az előbbi, a *természet célszerűségére* a szubjektum tekintetében, hanem csak bizonyos érzéki szemléletek lehetséges célszerű *használatára* a szemléletek formája szerint a puszta reflektáló ítélőerő segítségével. Ha tehát az előbbi ítélet a természet tárgyainak *szépséget* tulajdonít, a második viszont *fenséget*, és mindkettő pusztán esztétikai (reflektáló) ítéletek révén — az objektumról alkotott fogalom nélkül —, pusztán a szubjektív célszerűségre való tekintettel, akkor az utóbbi számára a természetnek semmilyen különös technikáját nem tehetjük fel, mert ebben az esetben pusztán a képzetnek egy esetleges használatáról van szó, nem az objektum megismerése, hanem egy más érzés céljából, ugyanis a lelkierők hajlamában rejlő belső célszerűség érzéséről. Mindazonáltal a természetben rejlő fenségről alkotott ítéletet nem zárjuk ki a reflektáló ítélőerő esztétikájának felosztásából, mert szintén kifejez olyan szubjektív célszerűséget, amely nem az objektumról alkotott fogalmon alapszik.

Ugyanez a helyzet a természet objektív célszerűségével, azaz a dolgoknak mint természeti céloknak a lehetőségével, amelyről csak ennek fogalmai alapján alkothatunk ítéletet, azaz nem az esztétikai alapján (a tetszés és a nem-tetszés érzésére való vonatkozásban), hanem a logika alapján, és teleológiainak nevezzük. Az objektív célszerűséget vagy az objektum belső lehetőségénél vesszük alapul, vagy külső következményei relatív lehetőségénél. Az első esetben a teleológiai ítélet egy dolog *tökéletességét* olyan cél alapján szemléli, amely abban magában rejlik (mivel a benne rejlő sokrétűség kölcsönösen mint cél és eszköz viszonylik egymáshoz), a második esetben egy természeti objektumról alkotott teleológiai ítélet csak annak *hasznosságára* irányul, nevezetesen egy olyan céllal való megegyezésre, amely *más* dolgokban van meg.

Ennek megfelelően az esztétikai ítélőerő kritikája először az *ízlés* kritikájával (a szép megítélőképességével) foglalkozik, másodszor a *szellemi érzés* kritikájával, mivel így nevezem egyelőre azt a képességet, hogy tárgyakkal kapcsolatban képzeljük el a fenségességet. Mert a teleológiai ítélőerő a célszerűségről alkotott képzetét nem az érzések segítségével, hanem fogalmak által vonatkoztatja a tárgyra, így nincs is szükség semmiféle különös elnevezésre a benne rejlő

képességek megkülönböztetéséhez, mind a belsőkhöz, mind a relatívakhoz (mindkét esetben azonban az objektív célszerűségéhez), mert a teleológiai ítélőerő reflexióját rendszerint az észre (nem az érzésre) vonatkoztatja.

Meg kell még jegyeznünk, hogy a természetben rejlő technika és nem az ember képzelőerői kauzalitásának technikája az, amit *művészetnek* nevezünk (a szó tulajdonképpeni értelmében), amelynek tekintetében úgy kutatjuk a célszerűséget, mint az ítélőerő regulatív fogalmát, és nem keressük a művészi szépség vagy a művészi tökéletesség elvét, mégha mindjárt a természetet a maga tevékenységében technikainak, azaz egyszersmind művészinek szabad is neveznünk, ha technikainak (vagy plasztikusan) szemléljük egy olyan analógia miatt, amely szerint a természet kauzalitását a művészeti kauzalitással kell ábrázolnunk. Hiszen a pusztán reflektáló ítélőerő elvével van dolgunk és nem a meghatározó ítélőerő elvével (amelyben hasonló rejlik minden emberi műalkotásban), ennél tehát a célszerűséget úgy kell tekinteni, mint ami nem szándékos, és ami így csak a természetet illeti meg. A művészi szépség megítélése ezután puszta következtetés ugyanazokból az elvekből, amelyek a természeti szépségről alkotott ítéletben rejlenek.

A reflektáló ítélőerő kritikája a természet tekintetében tehát két részből fog állni: a természeti dolgok *esztétikai ítélőképessége* és a *teleológiai ítélőképessége* kritikájából.

Az első rész két könyvet foglal magában, amelyek közül az első az *ízlés* vagy a *szép* megítélésének kritikája lesz, a második a *szellemi érzés* kritikája (egy tárgyhoz fűződő puszta reflexióban), vagyis a *fenséges* megítélésének kritikája.

A második rész ugyancsak két könyvet foglal magában, amelyek közül az első a dolgoknak mint a természeti céloknak a megítélését *belső lehetőségük* tekintetében rendeli elvek alá, a második viszont a *relatív célszerűségük*ről alkotott ítéleteket.

E könyvek mindegyike két szakaszban, az ítélőképesség *analitikáját* és *dialektikáját* foglalja magában.

Az analitika ugyanennyi főrészben kísérli meg először a természeti célszerűség fogalmának *expozícióját*, azután pedig *dedukcióját* megtárgyalni.

ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ (1790)

Tiszta észnek lehet nevezni az a priori elvekből eredő megismerés képességét, és a tiszta ész lehetőségének és határainak vizsgálatát általában a tiszta ész kritikájának, még ha mindjárt ezen a képességen csak az észt értjük elméleti használatának funkciójában, amint ez az ilyen című első munkában meg is történt anélkül, hogy megvizsgálni kívánnánk képességét mint gyakorlati észt a maga különös elvei alapján. A tiszta ész aztán pusztán arra a képességünkre vonatkozik, hogy a dolgokat a priori ismerjük meg; tehát a *megismerőképességgel* foglalkozik, kizárva a tetszés és a nem-tetszés érzését, valamint a megkívánóképességét; és a megismerőképességek közül az *értelemmel*, annak a priori elvei alapján, kizárva az *ítélőerőt* és az *észt* (mint ugyancsak az elméleti megismeréshez tartozó képességet), mert a továbbiakban úgy adódik, hogy semmilyen más megismerőképesség nem biztosíthat számunkra a priori konstitutív megismerési elveket, csak az értelem. A kritika tehát — amely ezeket együttesen veszi tekintetbe azon részarány szerint, amelyet mindegyik a másiknak úgy szeretne mutatni, mint saját gyökeréből eredőt a megismerés puszta területén — nem hagy meg mást, mint amit az értelem a priori mint törvényt ír elő a természet számára, mint a jelenségek foglalatát (amelyeknek a formája ugyancsak a priori adott), viszont minden más olyan tiszta fogalmat azok közé az eszmék közé utal, amelyek elméleti megismerőképességünk számára szertelenek, emellett viszont mégis mintegy nem haszontalanok vagy nélkülözhetők, hanem regulatív elvekként szolgálnak: hogy részben vissza lehetne tartani az értelemnek azokat az aggályos követeléseit, mintha ez a fogalom valamennyi dolog lehetőségét szintén ezek közé a határok közé tudná szorítani egyáltalán (amennyiben az értelem a priori képes megadni minden dolog lehetőségének azokat a feltételeit, amelyeket meg tud ismerni), részben azért, hogy őt magát a természet szemléletében a tökéletesség elve szerint irányítsa, jóllehet ezt soha el nem érheti, és ezáltal előmozdítsa valamennyi megismerés végcélját.

Tehát tulajdonképpen az *értelem* volt az, amelynek megvolt a saját területe, éspedig a megismerőképességben, amennyiben a priori megismerési elveket foglal magában, amelyet általában az úgynevezett tiszta ész kritikája által minden más illetékessel szemben biztos és egyedüli helyére kellett állítani. Éppen így az *ész* számára, amely sehol másutt nem tartalmaz konstitutív a priori elveket, egyes-egyedül csak a *megkívánóképesség* tekintetében, a gyakorlati ész kritikájában jelöltünk ki helyet.

Vajon az *ítélőerő*, amely megismerőképességeink rendjében az értelem és ész között helyet foglaló közvetítő tagot jelent, rendelkezik-e a maga számára a priori elvekkel; vajon konstitutívak-e ezek, vagy pusztán regulatívak (tehát semmiféle saját területet nem mondhatnak magukénak), és vajon a priori adnak-e szabályt a tetszés és a nem-tetszés érzésének mint a megismerőképesség és megkívánóképesség között helyet foglaló közvetítő tagnak (éppen úgy, mint ahogyan az értelem a megismerőképességnek, az ész viszont a megkívánóképességnek ír elő a priori törvényeket): ez az, amivel az ítélőerő jelen kritikája foglalkozik.

A tiszta ész kritikája tökéletlen lenne, azaz azon képességünké, hogy a priori elvek alapján alkossunk ítéletet, ha nem tárgyalnánk az ítélőerő kritikáját mint ennek különös részét, amely önmagáért mint megismerőképesség erre igényt is tart; noha az ítélőerő elvei a tiszta filozófia rendszerében nem alkothatnak az elméleti és a gyakorlati között semmiféle különös részt, hanem szükség esetén alkalmilag mindkettőhöz hozzákapcsolódhatnak. Hiszen ha egy ilyen rendszernek a metafizika általános elnevezésén belül egyszer létre kell jönnie (amelyet egész tökéletesen meg lehet valósítani, és ami az ész használata számára minden vonatkozásban rendkívül fontos), akkor a kritikának előzőleg olyan mélyen kell kikutatnia a talajt ezen épület számára, amilyen mélyen a tapasztalattól független elvek képességének első alapja van, nehogy ez az épület megsüllyedjen egy olyan részen, amely elkerülhetetlenül maga után vonná az egésznek a beomlását.

Az ítélőerő természetéből azonban (amelynek helyes használata olyan szükségszerű és olyan általánosan kívánatos, hogy a józan ész néven nem mást értünk, mint éppen ezt a képességet) könnyen arra

következtetünk, hogy nagy nehézségekkel kell járnia annak, hogy sajátos elvét megtaláljuk (hiszen valamilyen elvet kell a priori tartalmaznia, különben nem lenne mint különös megismerőképesség magának a legközönségesebb kritikának sem kitéve), amelyet mindazonáltal nem kell a priori fogalmakból levezetni; hiszen ezek a fogalmak az értelemhez tartoznak és az ítélőerő csak ezek alkalmazására irányul. Tehát neki magának kell egy olyan fogalmat megadnia, melynek révén tulajdonképpen semmilyen dolgot sem ismerünk meg, hanem amely csak az ítélőerőnek magának szolgál szabályul, de nem mint olyan objektív szabály, amelyhez az ítélőerő hozzá tudja igazítani ítéletét, hiszen ehhez ismét egy másik ítélőerőre volna szükség, amelynek segítségével meg tudnánk különböztetni, vajon adott esetben szabályról van-e szó vagy sem.

Ez az elv miatt fellépő zavar (akár szubjektív ez az elv, akár objektív) főképpen azokban az ítéletekben található, amelyeket esztétikainak nevezünk, amelyek a természet vagy a művészet szépségét és fenségét illetik. De mindazonáltal az ítélőerő elvének kritikai vizsgálata e képesség kritikájának legfontosabb része ezekben az ítéletekben. Hiszen még ha mindjárt önmagukban egyáltalán nem is járulnak hozzá a dolgok megismeréséhez, mégis kizárólag a megismerőképességhez tartoznak, és e képességnek a tetszés és a nem-tetszés érzésére való közvetlen vonatkozását bizonyítják valamely a priori elv alapján anélkül, hogy ez az elv összekeveredne azzal, ami a megkívánóképesség meghatározó oka lehet, mert ennek a priori elvei az ész fogalmaiban vannak. — Ami azonban a természet logikai megítélését illeti, ott, ahol a tapasztalat a dolgokkal kapcsolatban olyan törvényszerűséget állít fel, amelyet megérteni vagy megmagyarázni többé nem elegendő az érzékiről alkotott általános értelmi fogalom, és az ítélőerő önmagából képes meríteni a természeti dolog vonatkozásának elvét a megismerhetetlen érzékfelettire — és ezt csakis az önmagára irányuló szándékkal kell a természet megismerésére használni, itt kell és lehet ugyan egy ilyen a priori elvet a földi lények megismerésére alkalmazni és ez olyan kilátásokat is megnyit, amelyek a gyakorlati ész számára előnyösek, de ez az elv a tetszés és a nem-tetszés érzésével nem áll közvetlen vonatkozásban, amely épp a titokzatos mozzanat az ítélőerő elvében, és amely különös részt

tesz szükségessé e képesség számára a kritikában, mivel a fogalmak szerint történő logikai ítéletet (amelyből soha sem lehet közvetlenül következtetni a tetszés és a nem-tetszés érzésére) mindenesetre a filozófia elméleti részéhez kellett volna kapcsolni, ennek kritikai korlátozásával együtt.

Mivel az ízlésre való képesség mint az esztétikai ítélőerő kutatása itt nem az ízlés képzése és kulturája érdekében történik (hiszen ez minden ilyen kutatás nélkül továbbra is úgy megy a maga útján, mint eddig), hanem pusztán transzcendentális szándékból: ezért ezt a kutatást — merem remélni — e cél hiányosságára való tekintettel elnézéssel ítélik meg. Ami azonban ez utóbbi szándékot illeti, ennek fel kell készülnie a legszigorúbb vizsgálatra. De ez a nagy nehézség — amit az jelent, hogy egy, a természet által ennyire összekuszált problémát megoldjunk — remélhetőleg még itt is mentségül szolgálhat az ennél a megoldásnál teljességgel el nem kerülhető homályosság számára abban az esetben, ha elég világosan kimutattuk, hogy az elvet helyesen állítottuk fel; feltéve, hogy a mód, ahogyan ebből az ítélőerő jelenségét levezetjük, nem nélkülözi mindama érthetőséget, amit máshol, éspedig a fogalmak szerinti megismerésnél joggal követelhetünk meg, és amelyet úgy vélem, hogy e mű második részében elértem.

Ezzel befejezem tehát egész kritikai tevékenységemet. Haladéktalanul hozzá kezdek hát a doktrinákhoz, hogy amennyiben ez lehetséges, egyre jobban rám nehezedő koromtól kicsikarjam az ehhez a munkához, még bizonyos mértékig alkalmatos időt. Magától értetődik, hogy ebben már nem lesz különös rész az ítélőerő számára, mert az ítélőerőt illetően a kritika helyettesíti az elméletet; viszont a filozófiának elméletire és gyakorlatira, valamint a tiszta filozófiának ugyanezekre a részekre való felosztása után a további feladatunk a természet és az erkölcsök metafizikája lesz.

I. A FILOZÓFIA FELOSZTÁSÁRÓL

Egészen helyesen járunk el, ha a filozófiát szokás szerint elméletire és gyakorlatira osztjuk, amennyiben a dolgok észmegismerésének elveit (nemcsak mint a logika, a gondolkodás formájának elveit általában, az objektumok különbsége nélkül) fogalmak révén tartalmazza. De ezután specifikusan különbözőeknek kell lenniük azoknak a fogalmaknak is, amelyek objektumukat ennek az észmegismerésnek elveire vezetik vissza, mert különben semmiféle olyan felosztásra nem jogosítanának, amely mindenkor feltételezi a tudomány különböző részeihez tartozó észmegismerés elveinek szembeállítását.

Ellenben csak kétféle olyan fogalom van, amely tárgyai lehetőségének ugyanennyi különböző elvét engedi meg: nevezetesen a *természeti fogalmak* és a *szabadságfogalom*. Mivel az előbbiek elvileg a priori tesznek lehetővé *elméleti* ismeretet, az utóbbiban viszont ebből a szempontból már magában a fogalmában csak egy negatív elv (a puszta szembehelyezésé) rejlik, viszont az akaratmeghatározás számára szélesedő és ezért gyakorlatinak nevezhető alaptételeket állít fel, ezért a filozófiát joggal osztjuk fel két, elvei szerint egészen különböző részre: elméletire mint *természetfilozófiára* és gyakorlatira mint *morálfilozófiára* (így nevezzük ugyanis az ész gyakorlati törvényalkotását a szabadságfogalom alapján). Eddig azonban a különböző elvek és ezzel együtt a filozófia felosztásában is nagymértékben visszaéltek ezekkel a kifejezésekkel, amennyiben a természetfogalmakon alapuló gyakorlatit azonosnak tekintették a szabadságfogalmon alapuló gyakorlatival, és így az elméleti és gyakorlati filozófiák elnevezésén belül olyan felosztást alkottak, amely — mivel mindkét rész elvei azonosak lehettek — valójában semmit sem osztott fel.

Az akarat mint megkívánóképesség ugyanis a világban levő sokféle természeti ok közül az egyik, mégpedig az, amely fogalmak alapján hat; és mindazt, amit az akarat révén lehetségesnek (vagy szükségesnek) képzelünk el, azt gyakorlatilag lehetségesnek (vagy szükségesnek) nevezzük, megkülönböztetésül az olyan hatás fizikai lehetőségé-

től vagy szükségességétől, amelyhez az ok nem fogalom által (hanem úgy, mint az élettelen anyagnál a mechanizmus és az állatoknál az ösztön által) válik kauzalitássá. — Itt a gyakorlat szempontjából meghatározatlan marad, hogy az a fogalom, amely az akarat okságának szabályt ír elő, természeti fogalom-e vagy szabadságfogalom.

Ez utóbbi különbség azonban lényeges. Ugyanis ha az okságot meghatározó fogalom természeti fogalom, akkor az elvek technikai-gyakorlatiak, ha pedig szabadságfogalom, akkor ezek morális-gyakorlatiak, és mert ez az észtudomány felosztásában teljességgel a tárgyaknak arra a különbségére vonatkozik, amelyeknek megismerése különböző elveket igényel, ezért az előbbiek az elméleti filozófiához tartoznak (mint természettanhoz), az utóbbiak pedig egyes-egyedül a második részt, nevezetesen (mint erkölcstan) a gyakorlati filozófiát jelentik.

Minden technikai—gyakorlati szabályt (azaz a művészet és ügyesség szabályait általában, sőt még az okosságét is, mint az emberekre és akaratukra befolyást gyakoroló ügyesség szabályait), amennyiben elveik fogalmakon alapulnak, csak mint korollárium okat kell az elméleti filozófiához számítani. Ezek ugyanis csak a dolgok természeti fogalmakon alapuló lehetőségét illetik, amelyhez nemcsak azok az eszközök tartoznak, amelyeket ehhez a természetben fel lehet lelni, hanem maga az akarat is (mint kívánó, ennélfogva mint természetes képesség), amennyiben ezt a természet hajtóerői révén, ezeknek a szabályoknak megfelelően határozhatjuk meg. Az ilyen gyakorlati szabályokat azonban nem nevezzük törvényeknek — mint a fizikaiakat —, hanem pusztán előírásoknak, éspedig azért, mert az akarat nemcsak a természeti fogalmak, hanem a szabadságfogalom alá is tartozik, amely vonatkozásban az akarat elveit törvényeknek hívjuk, és következtetéseikkel a filozófia második, nevezetesen gyakorlati részét alkotják.

Tehát amennyire a tiszta geometria problémáinak megoldása nem tartozik a geometria különös részéhez, vagy a földméréstant nem illeti meg a gyakorlati geometria elnevezés, megkülönböztetésül a tiszta geometriától mint annak második része, ugyanígy, de még kevésbé szabad a természet gyakorlati részéhez számítani a kísérletek vagy a megfigyelések mechanikai vagy kémiai tudományát, továbbá

a háztartást, a mezőgazdaságot, az államgazdaságot, a társadalmi érintkezés csiszoltságát, a dietétika előírását, sem magát az általános boldogulásról szóló tanítást, sőt még a hajlamok fékezését és az indulatok megzabolázását — amely ez utóbbi céljából történik — sem szabad a gyakorlati filozófiához számítani, vagy ez utóbbit egyáltalán akár csak a filozófia ezen második részének tartani, mivel ezek valamennyien csupán ügyességi szabályokat — amelyek ennélfogva csak technikai-gyakorlati jellegűek — tartalmaznak olyan hatás létrehozására, amely az okok és okozatok természetfogalmai szerint lehetséges, és amelyek az elméleti filozófiához tartozva alá vannak vetve ezeknek az előírásoknak mint ebből (a természettudományból) eredő puszta korollá riumok, így nem illeti meg őket hely egy olyan különös filozófiában, amelyet gyakorlatinak neveznek. Ellenben azok a morális-gyakorlati előírások, amelyek a szabadságfogalmon alapulnak, teljesen kizárva az akarat természetből eredő meghatározó okait, olyan különös fajta előírásokat alkotnak, amelyeket — akárcsak azokat a szabályokat, amelyeknek a természet engedelmeskedik — egyenesen törvényeknek nevezünk, de ezek — amazoktól eltérően — nem alapulnak érzéki feltételeken, hanem érzékfeletti elven, és a filozófia elméleti része mellett egészen különálló részt követelnek meg a maguk számára gyakorlati filozófia néven.

Ebből láthatjuk, hogy a filozófia gyakorlati előírásainak összessége nem azért alkotja a filozófia külön, az elméleti mellé helyezett részét, mert ezek a szabályok gyakorlatiak, hiszen ezek ilyenek akkor is lehetnének, ha elveiket egészen a természet teoretikus megismeréséből merítenék (mint technikai-gyakorlati szabályokat); hanem azért, mert ezek elve egyáltalán nem a mindenkor érzéki feltételhez kötött természetfogalomtól kölcsönzött, ennélfogva azon az érzékfelettin alapul, amelyet csak a szabadságfogalom tesz megismerhetővé formális törvények révén, és amelyek így morális-gyakorlatiak, azaz nemcsak ilyen vagy olyan szándékú előírások vagy szabályok, hanem törvények a megelőző célokra és szándékokra való tekintet nélkül.

II. A FILOZÓFIA TERÜLETÉRŐL ÁLTALÁBAN

Ameddig a priori fogalmakat alkalmazunk, addig tart megismerőképességünk elveken alapuló használata, és vele a filozófia. Mindama tárgyak összessége pedig, amelyekre azokat a fogalmakat vonatkoztatjuk, hogy amennyire lehetséges, azok megismerése létrejöjjön, képességeink elégségessége vagy elégtelensége szerint osztható fel erre a célra.

A fogalmak, amennyiben tárgyakra vonatkoznak, tekintet nélkül arra, hogy ezek megismerése lehetséges-e vagy sem, olyan területtel rendelkeznek, amelyet pusztán az a viszony határoz meg, amely objektumunk és megismerőképességünk között fennáll. Ennek a területnek az a része pedig, amelyen számunkra megismerés lehetséges, talaj (territorium) ezen fogalmak és az ezekhez szükséges megismerőképesség számára. Ennek a talajnak az a része, amelyen ezek a fogalmak törvényalkotók, ezeknek a fogalmaknak és az ezekhez tartozó megismerőképességeknek birodalma (ditio). A tapasztalati fogalmak talaja tehát a természetben van ugyan, mint minden érzéki tárgy foglalatában, de ez nem birodalmuk, hanem csak tartózkodási helyük (domicilium), mert bár törvényszerűen alkották őket, de nem törvényalkotók, viszont a rájuk alapított szabályok empirikusak, ennélfogva esetlegesek.

Egész megismerőképességünknek két területe van, a természetfogalmaké és a szabadságfogalomé, hiszen megismerőképességünk e kettő révén a priori törvényalkotó. A filozófia mármost ennek megfelelően szintén elméletire és gyakorlatira oszlik. De az a talaj, amelyre a filozófia a birodalmát alapítja s amelyen törvényalkotását *gyakorolja*, még mindig csak minden lehetséges tapasztalat tárgyának foglalata, amennyiben ezeket a tárgyakat nem tekintjük többnek puszta jelenségeknél, hiszen enélkül az értelem semmiféle törvényalkotása nem lenne elgondolható ebben a tekintetben.

Természeti fogalmak által a törvényalkotás az értelem révén történik és elméleti. Szabadságfogalom révén a törvényalkotás az ész által történik és csupán gyakorlati. Egyedül csak a gyakorlatiban lehet az ész törvényalkotó; (a természet) elméleti megismerése tekintetében az ész (mint amely az értelem segítségével törvényismerő)

csak az adott törvényekből vonhat le következtetések útján konklúziókat, amelyek azonban mégis csak megrekednek a természetnél. De fordítva, ahol a szabályok gyakorlatiak, az ész azért nem nyomban *törvényalkotó*, mert ezek technikai-gyakorlatiak is lehetnek.

Értelem és ész tehát a tapasztalat egy és ugyanazon talaján két különböző törvényalkotással rendelkezik, anélkül, hogy az egyik árthatna a másiknak. Mert amilyen kevéssé hat a természetfogalom a szabadságfogalom révén a törvényalkotásra, éppoly kevéssé zavarja a természet törvényalkotását. A tiszta ész kritikája bebizonyította azt a lehetőséget, hogy mindkét törvényalkotás és az azokhoz tartozó képesség ugyanabban a szubjektumban ellentmondás nélkül elgondolható, amennyiben az ellene emelt kifogásokat megsemmisítette a bennük rejlő dialektikus látszat felfedezése révén.

De hogy ez a két különböző terület — amely, ha nem is a törvényalkotásban, de az érzéki világban mutatkozó hatásaiban szünet nélkül korlátozódik — nem egyet alkot, ez onnan van, hogy bár a természetfogalom szemléletben, de nem magánvalóként, hanem puszta jelenségekként adja meg a tárgyait, ezzel szemben a szabadságfogalom objektumában egy magánvaló dolog mutatkozik ugyan meg, de nem a szemléletben; tehát a kettő közül egyik sem képes objektumáról (sőt magáról a gondolkodó szubjektumról) mint magánvalóról elméleti ismeretet szerezni, amely érzékfeletti lenne, és amelynek eszméje a tapasztalat mindama tárgya egy lehetőségének tulajdonítható ugyan, de önmagában sohasem képes azt megismeréssé emelni és szélesíteni.

Egész megismerőképességünk számára van tehát egy határtalan, de egyúttal hozzáférhetetlen terület is, nevezetesen az érzékfeletti területe, amelyben nem találunk talajt a magunk számára, tehát sem az értelmi, sem az észfogalmak számára nem lelünk birodalmat az elméleti megismeréshez; olyan területet, amelyet az ész mind elméleti, mind pedig gyakorlati használata céljából eszmékkel kell ugyan birtokba vennünk, amelyek számára azonban a szabadságfogalomból eredő törvények vonatkozásában csak gyakorlati realitást tudunk teremteni, miáltal elméleti megismerésünk eszerint a legkevésbé sem szélesedhetik az érzékfelettiig.

Ha mármost a természetfogalom mint az érzéki birodalma és a szabadságfogalom mint az érzékfeletti birodalom között áttekint-

hetetlen a szakadék, úgy, hogy az egyikből a másikba (tehát az ész elméleti használata segítségével) nem is lehetséges az átmenet, éppen úgy, mintha olyan különböző világok lennének, amelyek közül az előbbi az utóbbira hatást nem gyakorolhat, emennek a másikra mégis hatást *kell* gyakorolnia, nevezetesen a szabadságfogalomnak a törvényei révén kitűzött célt az érzéki világban kell megvalósítania, következésképpen a természet is úgy gondolható el, hogy formájának törvényszerűsége legalábbis összhangban legyen a benne elérendő céljainak lehetőségével a szabadságtörvények alapján. Tehát mégis-csak kell alapjának lennie annak az egységnek, amely a természetben rejlő érzékfeletti között és aközött van, amit a szabadságfogalom gyakorlatilag tartalmaz, amiről a fogalom, noha sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem jut el ennek megismeréséhez, ennélfogva sajátos területe nincs, mégis lehetővé teszi az egyik elvei alapján való gondolkodásmódtól az átmenetet a másik elvei szerinti gondolkodásmódhoz.

III. AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁRÓL MINT A FILOZÓFIA KÉT RÉSZE ÖSSZEKÖTÉSÉNEK ESZKÖZÉRŐL

A megismerőképességek kritikájának abból a szempontból, amit a priori kínálhatnak, az objektumokat illetően tulajdonképpen nincs tere, mert nem doktrina, hanem csupán azt kell kutatnia, hogy általa, képességeinkkel kapcsolatos helyzete szerint hogyan jöhet létre egy doktrina. — Köre kiterjed azoknak minden túlzó követelésére, hogy aztán csupán jogosultságuk határai közé szorítsa őket. De ami nem juthat bele a filozófia felosztásába, az általában még belekerülhet főrészként a tiszta megismerőképesség kritikájába, ha nevezetesen olyan elveket tartalmaz, amelyek önmagukban sem az elméleti, sem a gyakorlati használatra nem alkalmasak.

Azok a természeti fogalmak, amelyek minden elméleti megismerés számára a priori szolgáltatnak okot, az értelem törvényalkotására támaszkodtak. — A szabadságfogalom, amely az okot minden érzékileg feltétlen gyakorlati előírás számára a priori foglalja magában, az ész törvényalkotására támaszkodott. A két képesség tehát, azonkívül, hogy logikai formájuk szerint bármilyen eredetű elvekre

alkalmazható, rendelkezik még saját tartalom szerinti törvényalkotással is, amelyen túl nincs más (a priori), és amely ennélfogva igazolja a filozófia felosztását gyakorlatira és elméletire.

Mindazonáltal a felsőbb megismerőképességek családjában mégis van közvetítő tag az értelem és az ész között. Ez az *ítélőerő*, amelyről az analógia alapján okunk van feltenni, hogy az, ha nem is rendelkezik saját törvényalkotással, mégis a priori tartalmaz saját, bár mindenesetre csak szubjektív elvet a törvények kereséséhez: amelynek, ha a tárgyak semmilyen területe sem tartozik hozzá saját birodalomként, mégis lehet valamiféle talaja és ennek bizonyos olyan minősége, amiért kizárólag ez az elv érvényesülhet.

Ehhez azonban még új ok is járul hozzá, ha analógia alapján ítélünk, hogy az ítéleterőt képzelőerőnk más olyan rendjével hozzuk kapcsolatba, amely még fontosabbnak látszik, mint a megismerőképességek családjával való kapcsolat. Hiszen minden lelki képesség vagy rátermettség arra a háromra vezethető vissza, amelyeket a továbbiakban nem lehet közös okból levezetni. Ezek: a *megismerőképesség, a tetszés és nem-tetszes érzése és a megkívánóképesség.*[10]

[10] Hasznos dolog az olyan fogalmaknak, amelyekre mint empirikus elvekre szükségünk van, transzcendentális definíció adását megkísérelni — amennyiben okunk van feltételezni, hogy azok a tiszta megismerőképességgel ezen vonatkozásuk miatt a priori rokonságban állnak —, nevezetesen tiszta kategóriák által, amennyiben ezek már önmagukban is kielégítően adják meg a szóban forgó fogalomnak a többitől való különbségét. Itt annak a matematikusnak a példáját követjük, aki feladatának empirikus adatait meghatározatlanul hagyja, és csak ezek viszonyait hozza elénk tiszta szintézisben az aritmetika fogalmainak alárendelve, és feladatának megoldását ezáltal általánosítja. — Hasonló eljárásommal kapcsolatban (lásd *A gyakorlati ész kritikája.* [Előszó 8. l.]) szemrehányás ért, és hibáztatták a megkívánóképesség definícióját *mint annak a képességnek a definícióját, amely képzetei révén e képzetek* tárgyi valóságának oka: mert hiszen puszta kívánságok is lehetnének olyan óhajtások, amelyről mindenki tudja, hogy *csak* ezek révén nem lehet tárgyukat létrehozni. — Ez azonban nem bizonyít többet, mint hogy az emberekben olyan óhajtások is léteznek, amelyek által az ember önmagával áll ellentmondásban; amennyiben képzete révén *csak* hozzájárul annak az objektumnak létrehozásához, amelytől pedig eredményt nem várhat, mert tudatában van annak, hogy mechanikai erői (ha már a nem-pszichológiaiakat így kell neveznem) — amelyeket ama képzetnek kell meghatároznia, hogy az objektumot (tehát közvetve) létrehozzák — vagy nem elégségesek, vagy éppen valami lehetetlenségre jutnak (O mihi praeteritos

A megismerőképesség számára egyedül az értelem törvényalkotó, ha azt (ahogy ennek történnie is kell, amikor a megismerőképességet önmagáért a megkívánóképességgel való összekeverés nélkül szemléljük) mint az *elméleti megismerés* képességét vonatkoztatjuk a természerte, amelyre való tekintettel számunkra egyedül (mint jelenség) lehetséges a törvényalkotás olyan a priori természeti fogalmak által, amelyek tulajdonképpen puszta értelmi fogalmak. — Csak az ész (amelyben egyedül van meg ez a fogalom) a priori törvényalkotó a megkívánóképesség mint szabadságfogalmon alapuló magasrendű képesség számára. — A tetszés érzése úgy foglal helyet a megismerő- és megkívánóképesség között, mint az ítélőerő az értelem és az ész között. Tehát legalábbis egyelőre fel kell tennünk, hogy az ítélőerőnek éppen úgy van a maga számára a priori elve, és mivel a megkívánóképességgel a tetszés vagy a nem-tetszés szükségképpen összefügg (akár úgy, hogy mint az alacsonyabbrendűeknél megelőzi a megkívánóképesség elvét, vagy mint a felsőbbrendűeknél csak ennek

---

etc.), pl. szeretnék a megtörténtet meg nem történtté tenni, vagy türelmetlen várakozásukban szeretnék a kívánt pillanatig tartó közbeeső időt megsemmisíteni. — Ha tudatában is vagyunk annak, hogy az ilyen fantasztikus kívánságok esetében, amikor képzeteink elégtelenek (vagy éppen alkalmatlanok), azok tárgyainak oka mi vagyunk; mégis vonatkozásai, mint ok, tehát kauzalitásuk képzete minden kívánságban benne foglaltatik és különösen akkor válik láthatóvá, amikor ugyanis az egy affektus, nevezetesen vágy. Mert ezek — azáltal, hogy a szívet kitágítják és elhervasztják, és így az erőket kimerítik — bizonyítják, hogy az erőket a képzetek ismételten megfeszítik, majd a lelket a lehetetlenségre való tekintettel ismét bágyadtságba süllyesztik. Maguk a nagy és — amennyire mi meg tudjuk ítélni — kikerülhetetlen bajok elhárításáért mondott imádságok és a természetes módon lehetetlen célok elérésére szolgáló jónéhány babonás eszköz bizonyítja e képzeteknek az objektumukhoz fűződő kauzális vonatkozását, amelyet még annak a tudata sem képes visszatartani az ilyen irányú törekvéstől, hogy elégtelen a várt hatás kiváltásához. — Az már antropológiai és teleológiai kérdés, hogy miért van természetünkben hajlam a tudatosan üres óhajtásokhoz. Úgy látszik: hogyha nem még azelőtt rendeltetnénk erőnk kifejtésére, mielőtt megbizonyosodtunk volna képességeinknek egy tárgy létrehozására való elégtelensége felől, akkor ez az erő túlnyomórészt kihasználatlan maradna. Hiszen általában csak akkor tanuljuk meg ismerni erőinket, ha kipróbáljuk őket. Ez az üres kívánságokban való csalódás tehát csak a természetünkben levő jótékony elrendezés következménye. (Ezt a jegyzetet Kant csak a második kiadásban fűzte a szöveghez.)

meghatározásából következik a morális törvény révén), éppen úgy átmenetet tesz lehetővé a tiszta megismerőképességtől, azaz a természeti fogalmak területéről a szabadságfogalmak területére, mint ahogy a logikai használatban lehetővé teszi az értelemtől az észhez való átmenetet.

Ha tehát a filozófia csak két főrészre osztható: elméletire és gyakorlatira, és bár mindaz, amit az ítélőerő sajátos elveiről mondani szeretnénk, a filozófia elméleti részéhez, azaz a természetfogalmak szerinti észmegismeréshez számítandó; mégis, a tiszta ész kritikája — amelynek mindezt ennek lehetősége céljából egy rendszer kialakítására irányuló kísérlet előtt meg kell állapítania — három részből áll: a tiszta értelem, a tiszta ítélőerő és a tiszta ész kritikájából, amely képességeket azért kell tisztáknak nevezni, mert a priori törvényalkotók.

IV. AZ ÍTÉLŐERŐ MINT A PRIORI TÖRVÉNYALKOTÓ KÉPESSÉG

Az ítélőerő általában az a képesség, hogy a különöst úgy gondoljuk el, mint ami benne rejlik az általánosban. Ha az általános (szabály, elv, törvény) meg van adva, akkor az ítélőerő, amely a különöst az általános alá rendeli, *meghatározó* jellegű (akkor is, ha ez mint transzcendentális ítélőerő a priori adja meg azokat a feltételeket, amelyeknek megfelelően lehet csak alárendelni az általánosnak). Ha viszont csak a különös van megadva, amelyhez fel kell lelni az általánost, akkor az ítélőerő csak *reflektáló* jellegű.

A meghatározó ítélőerő csak alárendelő olyan általános transzcendentális törvények alatt, amelyeket az értelem ad; számára a törvény a priori van előírva, tehát nincs szüksége arra, hogy saját maga gondoljon valamely törvényre azért, hogy a természetben levő különöst az általánosnak alárendelhesse. — Mindazonáltal a természetnek sok olyan formája van, valamint az általános transzcendentális természetfogalmaknak sok olyan módosulása, amelyet meghatározatlanul hagynak azok a törvények, amelyeket a tiszta értelem a priori ad, mert ezek a természetnek (mint az érzékek tárgyának) egyáltalán csak arra a lehetőségére vonatkoznak, hogy mégis kell

lennie törvényeknek erre a célra, amelyek ugyan mint empirikusak a *mi* értelmi belátásunk számára véletlenek lehetnek, de amelyeket mégis szükségszerűnek kell tekintenünk, ha igényt tartanak a „törvények" elnevezésre (ahogyan ezt a természetfogalom is megköveteli) egy, a sokféleség egységének előttünk ismeretlen elve alapján is. — A reflektáló ítélőerő, amelynek feladata, hogy a természetben levő különöstől az általánoshoz felemelkedjen, olyan elvet igényel, amelyet a tapasztalatból nem kölcsönözhet, mert éppen minden empirikus elvnek egységét kell megalapoznia, hasonlóképpen empirikus, de magasabbrendű elvek alapján, illetve azok egymás közötti szisztematikus alárendelésének lehetőségét. Tehát csak a reflektáló ítélőerő maga adhat önmagának ilyen transzcendentális elvet törvényként, máshonnan nem veheti (különben meghatározó ítélőerő lenne), sem a természetnek nem írhatja elő őket, mert a természet törvényei feletti reflexió a természet után igazodik és nem ez igazodik azokhoz a feltételekhez, amelyek alapján mi az ő szempontjából egy róla alkotott egészen esetleges fogalom elnyerésére törekszünk.

Mármost ez az elv nem lehet más, csak ez: mivel az általános természettörvény alapja értelmünkben van, amely előírja azokat a természetnek (noha csak a róla mint természetről alkotott általános fogalmak alapján) — a különleges empirikus törvények egy ilyen egység alapján szemlélendők abból a szempontból, amit azok bennük meghatározatlannak hagynak, mintha csak valamely értelem (ha nem is a miénk) alkotta volna őket megismerőképességünk számára, hogy lehetővé tegye a különös természettörvény szerinti tapasztalat rendszerét. Nem mintha ezzel valóban fel kellene tételezni ilyen értelmet (hiszen csak a reflektáló ítélőerő az, amelynek ez az eszme elvül szolgál) a reflektáláshoz, de nem a meghatározáshoz, hanem ez a képesség ezáltal csak magának s nem a természetnek ad törvényt.

Mivel mármost célnak nevezünk valamely objektumról alkotott fogalmat, amennyiben az egyúttal ezen objektum valóságának alapját tartalmazza, és formája célszerűségének valamely dolog egyezését a dolgok olyan természetével, amely csak célok szerint lehetséges: tehát az ítélőerő elve a természet dolgainak formája szempontjából empirikus törvények közepette általában a *természet célszerűsége* a maga sokrétűségében. Azaz a természetet eme fogalom révén úgy

képzeljük el, mintha valamely értelem tartalmazná empirikus törvényei sokrétűsége egységének alapját.

A természet célszerűsége tehát különös a priori fogalom, amelynek eredete egyes-egyedül a reflektáló ítélőerőben van. Hiszen a természet termékeinek nem tulajdoníthatunk ilyesmit, mint a természetnek reájuk mint célra való vonatkozásait, hanem csak arra használhatjuk ezt a fogalmat, hogy reflektálhassunk azokra — a jelenségeknek a természettörvények szerint adott kapcsolatainak szempontjából. Ez a fogalom teljesen különbözik a gyakorlati célszerűségtől (az emberi művészettől vagy az erkölcsökétől), még ha azt az ezekkel való analógia szerint gondoljuk is el.

V. A TERMÉSZET FORMÁLIS CÉLSZERŰSÉGÉNEK ELVE MINT AZ ÍTÉLŐERŐ TRANSZCENDENTÁLIS ELVE

A transzcendentális elv az, aminek révén a priori képzeljük el az általános feltételt, amely mellett a dolgok kizárólag és egyáltalában megismerésünk tárgyait jelenthetik. Ellenben metafizikainak hívjuk az elvet akkor, ha az a priorinak képzeli el a feltételt, ami mellett az objektumok fogalmának, amelyet empirikusan kell megadnia, további a priori meghatározása egyedül lehetséges. Így a testnek mint szubsztanciának és mint változó szubsztanciák megismerésének elve transzcendentális, ha ezzel azt mondjuk, hogy változásuknak oka kell hogy legyen; de metafizikus, ha ezzel azt mondjuk, hogy változásainak *külső* okának kell lennie: mert az első esetben a testet csak ontológiai predikátumok (tiszta értelmi fogalmak) által, pl. szubsztanciaként gondolhatjuk el, hogy a tételt a priori megismerjük. A második esetben azonban a test (mint egy térbeli mozgó dolog) empirikus fogalmára kell a tételt alapozni, ezek után azonban a priori tökéletesen belátható, hogy a testet az utóbbi predikátum (csak külső ok) folytán bekövetkező mozgás illeti meg. — Így, amint ezt mindjárt meg is mutatom, a természet célszerűségének elve (empirikus törvényei sokrétűségében) transzcendentális elv. Hiszen az objektumokról alkotott fogalom, amennyiben azokat ezen alapelv alatt állóknak gondoljuk el, csupán a lehető tapasztalati megismerés tárgyairól

általában alkotott tiszta fogalom, és nem tartalmaz semmi empirikusat. Ellenben a gyakorlati célszerűség elve olyan metafizikai elv, amelyet egy szabad *akarat meghatározásának* eszméjében kell elgondolni; mert a megkívánóképességnek mint akaratnak fogalmát mégis empirikusan kell megadni (nem tartozik a transzcendentális predikátumokhoz). A két elv azonban mégsem empirikus, hanem a priori elv, mivel a predikátumnak és ítéletei szubjektuma empirikus fogalmának összekapcsolásához nincs szüksége további tapasztalatra, hanem az a priori teljesen belátható.

Az ítélőerőnek azokból a maximáiból, hogy a természet célszerűségének fogalma a transzcendentális elvekhez tartozik, világosan látható, hogy e maximák a természet kutatásának a priori alapjai, és mégsem vonatkoznak másra, mint a természet — de nemcsak mint a természet általában, hanem mint a különös törvények sokrétűsége által meghatározott természet tapasztalatának, ennélfogva megismerésének lehetőségére. — Ezek néhány szabály alkalmával, amelyeknek szükségszerűségét nem tudjuk fogalmakból kifejteni, mint metafizikai szentenciák e tudomány során elég gyakran, bár csak elszórtan, de előfordulnak. „A természet a legrövidebb utat választja *(lex parsimoniae)*; a természetben nincs ugrás sem változásainak sorrendjében, sem pedig specifikusan különböző formái összeállításában *(lex continui in natura)*; empirikus törvényekben megmutatkozó óriási sokrétűsége mindazonáltal kevés elv közötti egység is *(principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)*" stb.

Ha azonban ezeknek az alaptételeknek eredetét szándékozunk megadni, és ezt pszichológiai úton kíséreljük meg, akkor ez teljesen ellentmond az alaptételek értelmének. Mert nem azt mondják meg, ami történik, azaz hogy megismerőerőink valójában milyen szabályok alapján űzik játékukat, nem is azt, ahogyan ítélünk, hanem azt, hogy miként kell ítélni, és akkor, ha az elvek pusztán empirikusak, ez a logikai szükségszerűség nem derül ki. Tehát a természet célszerűsége az ítéletek transzcendentális elve megismerőképességeink és használatuk számára — amely belőlük szemmel láthatóan kiviláglik, tehát egy transzcendentális dedukcióra van szüksége, amelynek segítségével a megismerés forrásaiban a priori kell megkeresni az okot, amiért így kell ítélnünk.

A tapasztalat lehetőségének okaiban ugyanis először természetesen találunk valami törvényszerűséget, nevezetesen azokat az általános törvényeket, amelyek nélkül a természet (mint az érzékek tárgya) egyáltalában nem gondolható el; és ezek a minden, számunkra lehetséges szemlélet formális feltételeire alkalmazott kategóriákon alapulnak, amennyiben ezek is a priori adottak. Ezek között a törvények között most az ítélőerő a meghatározó; hiszen nincs más tennivalója, mint az adott törvénynek megfelelően szubszumálni (besorolni). Pl. az értelem azt mondja: minden változásnak megvan a maga oka (általános természettörvény); a transzcendentális ítélőerőnek mármost nincs más dolga, mint a priori megadni a feltett értelmi fogalom alá való rendelés feltételeit; és ez az egy és ugyanazon dolog meghatározásainak egymásutánja. Egyáltalában a természet (mint lehetséges tapasztalat tárgya) számára ama törvényt már most mint mindenképpen szükségest ismerjük fel. — Ám az empirikus megismerés tárgyai eme formális időfeltételeken kívül még többféle módon meghatározottak, vagy — amennyire a priori ítélhetünk — meghatározhatóak úgy, hogy specifikusan különböző természetek, azonkívül, ami bennük mint általában a természethez tartozókban közös, végtelen sokféle módon lehetnek okokká; és ezen módok mindegyikének (az ok fogalma alapján általában) olyan szabályának kell lennie, amely törvény, ennélfogva szükségszerűséggel jár, jóllehet egyáltalán nem látjuk be ezt a szükségszerűséget megismerőképességeink természete és korlátai következtében. Tehát a természetben, annak puszta empirikus törvényei szempontjából végtelenül sokféle empirikus törvény lehetőségét kell elgondolni. amelyek belátásunk számára mégis esetlegesek (a priori nem ismerhetők meg); és ebből a szempontból ítéljük meg a természet egységét az empirikus törvények szerint, a tapasztalat egységének lehetőségét pedig (mint empirikus törvények szerinti rendszert) esetlegesnek tartjuk. Mivel azonban ilyen egységet szükségképpen mégis fel kell tételeznünk és el kell fogadnunk, különben az empirikus megismeréseknek a tapasztalat egészével való semmiféle általános összefüggése nem valósulna meg, amennyiben az általános természettörvények ugyan sugalmazzák a dolgok közötti összefüggéseket, de csak nemük szerint mint természeti dolgokét általában, és nem specifikusan a természeti tényekét mint

olyanokat; ezért hát az ítélőerőnek saját használata számára ezt a priori elvként kell felvennie, hogy tartalmazza a különleges (empirikus) természettörvényekben az emberi belátás számára esetleges, mégis a számunkra — sokrétűségének egy önmagában lehetséges tapasztalás összefüggésében — ha nem is kideríthető, de mégis elgondolható törvényszerű egységét. Következésképpen, mivel a törvényszerű egységet egy olyan kapcsolatban, amelyet mi ugyan szükségszerű szándéknak (az értelem valamely szükségletének) megfelelően, de ugyanekkor mégis mint önmagában esetlegest, véletlent ismerünk fel, mint az objektumok (itt a természet) célszerűségét képzeljük, ezért az ítélőerőnek — amely a dolgok szempontjából a lehető (vagy még felfedendő) empirikus törvények szerint pusztán csak reflektáló — a természetet az utóbbiak szempontjából a *célszerűség elve* szerint kell gondolnia megismerőképességünk számára, amely azután az ítélőerő föntebbi maximáiban jut kifejezésre. A természet célszerűségének ez a transzcendentális fogalma mármost sem a természetfogalom, sem pedig szabadságfogalom, mert az objektumhoz (a természethez) semmivel sem járul hozzá, hanem csak az egyetlen módot mutatja meg, ahogy a természet tárgyaira irányuló reflexióban egy általános összefüggő tapasztalat céljából el kell járni, következésképpen ez az ítélőerő szubjektív elve (maximája); ezért van az, hogy még akkor is, ha ez csak egy szerencsés és szándékainkat elősegítő véletlen lenne, megörvendeztet minket (tulajdonképpen egy szükséglettől szabadít meg), ha a pusztán empirikus törvények között egy ilyen rendszeres egységet találunk, noha valójában szükségszerűen fel kellett tételeznünk, hogy létezik egy ilyen egység, még akkor is, ha nem tudjuk azt sem belátni, sem bizonyítani.

Hogy meggyőződjünk a jelen fogalom dedukciójának helyességéről és annak szükségességéről, hogy elfogadjuk azt transzcendentális megismerési elvként, meg kell gondolnunk mármost a feladat nagyságát: azaz a természet valamely, az empirikus törvények mindenképpen végtelen sokaságát tartalmazó adott észleléseiből egy összefüggő tapasztalatot kell alkotnunk, amely feladat értelmünkben a priori meg van adva. Az értelem ugyan a priori birtokában van a természet olyan általános törvényeinek, amelyek nélkül az tapasztalat tárgya nem is lehetne: de az értelemnek ezen túlmenően még szüksége

van a természet bizonyos rendjére annak különös szabályaiban, amelyek számára csak empirikusan ismerhetők meg, s amelyek az ő szempontjából csak véletlenek. Ezeket a szabályokat, amelyek nélkül egy lehetséges tapasztalat általános analógiájától egyáltalában nem lehetne továbbjutni a különöshöz, törvényekként (azaz szükségszerűnek) kell a maga számára gondolnia; mivel ezek különben semmilyen természeti rendszert nem alkothatnának, még ha az értelem szükségszerűségüket nem is ismeri fel mindjárt, vagy sohasem láthatná be. Noha az értelem ezek (az objektumok) szempontjából a priori nem is határozhat meg semmit, mégis, hogy ezeknek az empirikus, úgynevezett törvényeknek utána járjon, az azokra vonatkozó valamennyi reflexiónak egy a priori elvet kell alapul venni — éspedig azt, hogy a természet egy megismerhető rendje válik lehetővé ezek által —, amely elvet a következő tételek fejeznek ki: a természetben a nemek és fajok számunkra felfogható alárendelése található, azok ismét egy közös elv alapján közelednek egymáshoz, ezáltal lehetővé válik az egyiktől a másikhoz és ezzel egy magasabb nembe való átmenet; noha értelmünk számára kezdetben elkerülhetetlennek látszik az, hogy a természeti hatások specifikus különbözősége számára az okságnak éppannyi különböző fajtáját kell feltételeznünk, ezek mégis csekély számú elven belül létezhetnek, amelyek felkutatásával foglalkoznunk kell stb. Az ítélőerő a priori feltételezi erre irányuló reflexiója céljából empirikus törvényei szerint a természetnek a mi megismerőképességünkkel való összhangját, amennyiben a törvényeket az értelem ugyanakkor objektive mint véletlent ismeri el, és csak az ítélőerő tulajdonítja őket a természetnek (a szubjektum megismerőképességére vonatkozóan) mint transzcendentális célszerűséget; mert ennek feltevése nélkül a természet semmiféle empirikus törvényen alapuló rendjével nem rendelkeznénk. Ennélfogva nem lenne semmilyen vezérfonalunk a törvények minden sokrétűségéhez csatlakozó tapasztalat és ennek kutatása számára.

Mert ugyancsak könnyen elgondolható, hogy a természeti dolgok általános törvények szerinti egyformasága ellenére — amely nélkül a tapasztalati megismerés egyáltalában nem volna lehetséges — a természet empirikus törvényének specifikus különbözősége annak hatásával együtt olyan nagy lenne, hogy értelmünk számára lehetet-

lenné válna az abban felfogható rend felfedezése, alkotásainak nemekbe és fajokba való sorolása, hogy az egyik megmagyarázásának és megértésének elveit a másik megmagyarázásához és felfogásához felhasználja és egy számunkra olyan zavaros (tulajdonképpen nem a mi felfogóképességünkhöz mért végtelenül sokrétű) anyagból összefüggő tapasztalatot teremtsen.

Az ítélőerőnek tehát van a priori elve is a természet lehetősége számára, de csak szubjektív szempontból, magábanvalósága szerint, amely által nem a természetnek (mint autonómiának), hanem önmagának (mint héautonómiának) az erre irányuló reflexió számára ír elő olyan törvényt, amelyet empirikus törvényeire való tekintettel a *természet specifikációja törvényének* lehetne nevezni, amelyet az ítélőerő nem a priori ismer fel benne, hanem egy a mi értelmünk számára annak megismerhető rendje céljából elfogad a beosztást illetően — amelyet általános törvényeiről ad —, amikor is a különösnek valamely sokrétűségét kívánja ez alá rendelni. Ha tehát azt mondjuk: a természet megismerőképességünk számára a célszerűség elve alapján specifikálja általános törvényeit, vagyis az emberi értelemnek — annak szükségszerű ügyeiben — megfelelő módon, hogy amikor a különöshöz, amelyet számára az észlelés kínál, megtalálja az általánost, és az eltérőhöz (amely ugyan minden species számára általános) ugyanúgy az elv egységében való összekapcsolódást: akkor ezzel sem a természetnek nem írtunk elő, sem pedig megfigyelés útján (noha az az elvet megerősítheti) nem tanultunk meg tőle valamely törvényt. Mivel ez nem a meghatározó, hanem csupán a reflektáló ítélőerő elve, csak azt akarjuk, hogy — legyen bár a természet a maga általános törvényei szerint akárhogyan is berendezkedve — csak ezen elv és az arra alapozandó maximák alapján kelljen empirikus törvényeit kifürkésznünk, mivel mi csupán annyiban vagyunk képesek értelmünk használatával a tapasztalatban továbbjutni és ismeretet szerezni, amennyiben ez fennáll.

VI. A TETSZÉS ÉRZÉSÉNEK ÉS A TERMÉSZET CÉLSZERŰSÉGE FOGALMÁNAK KAPCSOLATÁRÓL

A természet különös törvényeinek sokrétűségében elgondolt megegyezését azon igényeinkkel, hogy számára az elvek általánosságát megtaláljuk, minden belátásunk szerint esetlegesnek kell ítélnünk, ugyanakkor azonban értelmi szükségszerűségünk számára nélkülözhetetlennek is, vagyis olyan célszerűségnek, amelynek következtében a természet megegyezik a mi szándékunkkal, de amely csupán a megismerésre irányul. — Az értelem általános törvényei, amelyek ugyanakkor a természet törvényei is, éppoly szükségszerűek az ő számára (noha az ösztönösségből fakadnak), mint az anyag mozgástörvényei, és létrehozásuk nem előfeltételez semmiféle szándékot megismerőképességünkkel kapcsolatban, mivel mi elsősorban csak ezáltal alkothatunk fogalmat arról, hogy mi is a természeti dolgok megismerése, és ezek szükségszerűen hozzátartoznak a természethez mint megismeréseink objektumához általában. Nos, hogy a természet rendje a maga különös törvényei szerint minden olyan legalábbis lehetséges sokrétűség és különbözőség ellenére, amely meghaladja a mi felfogóképességünket, annak mégis valóban megfeleljen: ez véletlen, már amennyire fel tudjuk fogni; és ennek megtalálása az értelem dolga, amely szándékosan vezet el valamely szükségszerű célhoz, vagyis hogy azokba belevigye az elvek egységét; amely célt aztán az ítélőerő a természetnek kell hogy tulajdonítsa, mivel az értelem erre vonatkozólag törvényt nem írhat elő számára.

Minden cél elérése a tetszés érzéséhez kapcsolódik; és ha az előbbi egy a priori képzet feltétele, mint itt valamely elv a reflektáló ítélőerő számára általában, akkor a tetszés érzését is egy a priori és mindenki számára érvényes ok határozza meg: éspedig csak az objektumnak a megismerőképességre való vonatkozása révén, anélkül, hogy a célszerűség fogalma itt akár a legkisebb mértékben is tekintetbe venné a megkívánóképességet, és így a természet minden gyakorlati célszerűségétől tökéletesen különbözik.

Valóban: mivel az észleleteknek az általános természetfogalmakon (a kategóriákon) alapuló törvényekkel létrejött összetalálkozásából

a legcsekélyebb hatást sem találjuk magunkban, amely a tetszés érzésére vonatkoznék, s nem is találhatjuk, mert az értelem azzal akaratlanul természete szerint szükségszerűen jár el: úgy másfelől a két vagy több empirikus heterogén természettörvény felfedett összeegyeztethetősége egy mindkettőt összefogó elven belül egy nagyon észrevehető tetszés oka, sőt gyakran a csodálaté is, sőt még olyané is, amely akkor sem szűnik meg, amikor már ennek tárgyát eléggé ismerjük. Jóllehet nem érzünk többé semmi észrevehető tetszést a természet felfoghatósága és nemekre és fajokra való felosztásának egysége láttán — amely által egyedül lehetségesek azok az empirikus fogalmak, amelyek révén azt a maga különös törvényei szerint ismerjük meg —, de a maga idejében bizonyára az volt, és csak azért keveredett el fokozatosan a puszta megismeréssel, mert nélküle a legközönségesebb tapasztalat sem volna lehetséges, és többé már nem fordítottak rá különös figyelmet. Tehát valami még hozzátartozik ahhoz, ami felhívja a mi értelmünk előtt a figyelmet a természet megítélésénél annak célszerűségére, egy olyan studium, hogyan lehet annak egyenlőtlen törvényeit magasabb, jóllehet még mindig empirikusak alá rendelni; hogyha ez sikerül, tetszést érezzünk azoknak a mi megismerőképességünkkel való összhangja láttán, amelyet csupán véletlennek tekintünk. Ezzel szemben mindenképpen visszatetszést keltene bennünk a természetnek olyan elképzelése, amely által előre megmondanák nekünk, hogy a legközönségesebb tapasztalaton túli legcsekélyebb kutatásnál is törvényeinek olyan heterogenitásába ütközünk, amely lehetetlenné tenné értelmünk számára különös törvényeinek általános empirikus törvények alatti egyesítését: mivel ez a természet nemeiben való szubjektív-célszerű specifikációjának elvével — és a mi reflektáló ítélőerőnkkel — ez utóbbi szempontjából ellenkezik.

Az ítélőerő ezen előfeltevése mindazonáltal annyira bizonytalan afelől, hogy megismerőképességünk számára a természet ez eszményi célszerűségének mennyire kell terjednie: ha azt mondják nekünk, a természet megfigyelés általi mélyebb és kiterjedtebb ismeretének végül is a törvények sokrétűségébe kell ütköznie, amelyet semmiféle emberi értelem nem képes egyetlen elvre visszavezetni, azzal is megelégszünk, noha szívesebben halljuk, ha mások viszont reményt

nyújtanak, hogy minél jobban megismernénk a természetet bensejében, vagy pedig külső, számunkra most még ismeretlen tagokkal hasonlítanánk azt össze, a maga elveiben annál egyszerűbbnek és empirikus törvényeinek látszólagos heterogeneitásában annál egyértelműbbnek találnánk, minél nagyobb előrehaladást mutatna a tapasztalatunk. Mert az ítélőerőnek az a követelménye, hogy ameddig ez lehetséges, a természet megismerőképességünkre való alkalmasságának elve szerint járjunk el, anélkül, hogy tisztáznánk (mivel nem a meghatározó ítélőerő az, amely nekünk ezt szabályként előírja), vajon vannak-e valahol annak határai vagy sem: mert bár megismerőképességünk ésszerű használata szempontjából megszabhatjuk a határokat, de tapasztalati területen semmiféle határ megszabása nem lehetséges.

VII. A TERMÉSZET CÉLSZERŰSÉGÉNEK ESZTÉTIKAI ELKÉPZELÉSÉRŐL

Ami egy objektum képzeténél pusztán szubjektív, vagyis ami a szubjektumra és nem a tárgyra való vonatkozását adja, az ennek esztétikai minősége: ami viszont benne a tárgy meghatározására (megismerésére) szolgál, vagy erre használható, az logikai érvényessége. Az érzékek valamely tárgyának megismerésében mindkét vonatkozás együtt fordul elő. A kívülem levő dolgok érzéki képzetében a térnek minősége, amelyben ezeket szemléljük, az azokról alkotott képzetemben a puszta szubjektív (amely által kiderítetlen marad, az, hogy mik lehetnének azok mint magánvaló tárgyak), amely vonatkozás kedvéért a tárgyat ezáltal is mint puszta jelenséget gondoljuk el; a tér azonban — csupán szubjektív minősége ellenére — ugyanígy mégis a dolgoknak mint jelenségeknek részmegismerése. Az érzet (itt a külsőleges) a rajtunk kívül álló dolgokról való képzeteinkben levő puszta szubjektívat éppen úgy kifejezi, mint ahogy tulajdonképpen az ezekben levő anyagit (reálist) (amely által valami létező adódik) mint a tér szemlélésük lehetőségének a priori puszta formáját; és azt mindamellett a rajtunk kívüli objektumok megismerésére is felhasználjuk.

Egy olyan képzetnél ellenben, *amely egyáltalában nem válhat a megismerés részévé*, az ezzel járó tetszés vagy nem-tetszés az a bizonyos szubjektívum; mert általa semmit sem ismerek fel a képzet tárgyán, noha mégis valamely megismerés okozataként jöhetett létre. Mármost egy dolog célszerűsége, amennyiben ez az észlelésben megmutatkozik, szintén nem magának az objektumnak természete (mert ilyesvalami nem is észlelhető), még ha ezt mindjárt a dolgok valamely megismeréséből következtettük is. A célszerűség tehát, amely megelőzi egy objektum megismerését, sőt akár anélkül, hogy ennek elképzelését valamely megismerésre akarná felhasználni, ezzel az elképzeléssel mégis közvetlenül összefügg, az ennél az elképzelésnél az a szubjektív, amely egyáltalán nem lehet a megismerés része. Így aztán a tárgyat csak azért nevezzük célszerűnek, mert elképzelése közvetlenül összefügg a tetszés érzésével, és ez maga a célszerűség esztétikai elképzelése. — Csak az a kérdés, vajon létezik-e egyáltalán a célszerűségnek ilyen elképzelése.

Ha a szemlélet tárgya formájának puszta felfogásához *(apprehensio)* tetszés fűződik, anélkül, hogy valamely meghatározott megismerésre tartozó fogalomra vonatkoznék, akkor ezáltal a képzetet nem az objektumra, hanem kizárólag a szubjektumra vonatkoztatjuk; és a tetszés nem képes kifejezni mást, mint a szubjektumnak a megismerőképességekre való alkalmasságát, — amelyek a reflektáló ítélőerőben szerepet játszanak és amennyire ezek benne vannak abban — tehát az objektum valamely csupán formális célszerűségét. Hiszen a formáknak ez a felfogása a képzelőerőben sohasem mehetne végbe anélkül, hogy a reflektáló ítélőerő össze ne vetné ezt — akár önkéntelenül — legalábbis azzal a képességével, hogy szemléleteket fogalmakra vonatkoztasson. Ha mármost ebben az összevetésben a képzelőerő (mint az a priori szemléletek képessége) az értelemmel (mint a fogalmak képességével) egy adott képzet révén akaratlanul összhangba kerül és ezáltal felébred a tetszés érzése, akkor a tárgyat a reflektáló ítélőerő számára célszerűnek kell tekinteni. Az objektum képszerűségéről alkotott esztétikai ítélet nem alapul semmilyen, a tárgyról alkotott meglevő fogalmon, és nem is teremt arról ilyet. Ha valamely tárgynak a formáját (nem képzetének anyagi voltát mint érzetet) az efeletti puszta reflexióban (valamely róla szerzendő fogalomra irányuló szán-

dék nélkül) egy ilyen objektum képzeténél fellépő tetszés okának ítéljük: akkor annak elképzelésével szükségszerűen összekapcsoltnak is ítéljük ezt a tetszést, következésképpen nem csupán a szubjektum számára, aki ezt a formát felfogja, hanem általában minden ítéletet alkotó számára. Ekkor a tárgyat szépnek nevezzük, és azt a képességet, hogy ilyen tetszés révén (következésképpen általános érvényűen is) ítélünk, ízlésnek. De mivel itt a tetszés okát a reflexió számára pusztán a tárgy formájában általában tételezzük, ennélfogva semmiképpen a tárgy érzékelésében, minden fogalomra való olyan vonatkozás nélkül, amely valamely célt tartalmazna: tehát egy kizárólag a szubjektumban általában levő, az ítélőerő empirikus használatában rejlő törvényszerűség az (a képzelőerőnek az értelemmel fennálló egysége), amellyel a tárgyak elképzelése megegyezik a reflexióban, melynek feltételei a priori általános érvényűek; és mivel a tárgynak a szubjektum képességeivel való ezen megegyezése véletlen, így ez célszerűségének képzetét hozza létre a szubjektum megismerőképességeinek tekintetében.

Itt van mármost az a tetszés, amely mint minden olyan tetszés vagy nem-tetszés, amely nem a szabadságfogalom által jön létre (vagyis a magasabbrendű megkívánóképességnek a tiszta ész által való előzetes meghatározása révén), amely valamely tárgy képzetében szükségszerűen kapcsolódó fogalmakból sohasem látható be, hanem azt mindenkor csakis a reflektált észlelés által mint azzal összefonódottat kell felismernünk, következésképpen — mint minden empirikus ítélet — semmi objektív szükségszerűséget nem hirdethet és nem tarthat a priori igényt érvényességre. De az ízlésítélet is csak olyan igényt támaszt, mint minden más empirikus ítélet — ugyanis, hogy mindenki számára érvényes legyen —, amely ennek belső esetlegessége ellenére mindig lehetséges. A meglepő és eltérő csak abban rejlik, hogy nem valamely empirikus fogalom, hanem a tetszés érzése az (következésképpen egyáltalán nem fogalom), amelyet az ízlésítélet révén mégis mindenkinél fel kell tételeznünk, mintha csak az objektum megismerésével összefüggő valamely predikátum volna, és össze kell kapcsolnunk annak elképzelésével.

Valamely egyedi tapasztalati ítélet, pl. annak az ítélete, aki mozgó vízcseppet vesz észre egy hegyikristályban, joggal elvárja, hogy

mindenki más ezt ugyanilyennek találja, mert ő az ítéletet a meghatározó ítélőerő általános feltételei szerint hozta általában egy lehetséges tapasztalat törvényeinek megfelelően. Ugyanígy tart valaki joggal igényt mindenki helyeslésére, aki tetszést érez egy tárgy formája feletti puszta reflexióban a fogalomra való tekintet nélkül, noha ez az ítélet empirikus és egyedi ítélet, mert ennek a tetszésnek oka a reflektáló ítéleteknek, nevezetesen valamely tárgynak (legyen az akár a természet, akár a művészet produktuma) a megismerőképességek: a képzelőerő és az értelem — amelyek minden empirikus ismerethez szükségesek — egymás közötti viszonyával való célszerű megegyezése általános, bár szubjektív feltételében lelhető fel. A tetszés tehát az ízlésítéletben ugyan egy empirikus képzettől függ, és a priori nem kapcsolható össze semmilyen fogalommal (a priori nem határozhatjuk meg, hogy milyen tárgy felel meg az ízlésnek és milyen nem, ezt ki kell próbálni), de ez mégis ennek az ítéletnek meghatározó oka, csupán azáltal, mert tudatában vagyunk, hogy ez pusztán a reflexión alapszik és a tárgyak megismerésével való megegyezésének általános, noha csak szubjektív feltételein, amelyek számára a tárgy formája célszerű.

Ez az oka annak, hogy az ízlés ítéletei lehetőségük szerint — mivel ez egy a priori elvet feltételez — kritikának is alá vannak vetve, ámbár ez az elv nem határoz meg sem az értelem számára valamely megismerési, sem pedig az akarat számára valamely gyakorlati elvet — és így a priori egyáltalán semmit sem.

Valamely tetszésnek (a természetben csakúgy, mint a művészetben) a dolgok formája feletti reflexiójából eredő fogékonysága azonban nem csupán az objektumok valamely a reflektáló ítélőerőre vonatkozó célszerűségét jelöli meg a szubjektumon a természetfogalomnak megfelelően, hanem megfordítva, a szubjektumét is a tárgyakra való vonatkozásban, formájuk, sőt még formátlanságuk szerint is a szabadságfogalom következtében; és ezáltal történik az is: hogy az esztétikai ítéletet nemcsak mint ízlésítéletet a szépre, hanem mint szellemi érzésből fakadót a fenségesre is vonatkoztatják, és így az esztétikai ítélőerőnek két, ezeknek megfelelő főrészre kell válnia.

VIII. A TERMÉSZET CÉLSZERŰSÉGÉNEK LOGIKAI ELKÉPZELÉSÉRŐL

Egy a tapasztalatban adott tárgyon a következőképpen lehet elképzelni a célszerűséget: vagy pusztán szubjektív okból — mint formája felfogásában *(apprehensio)* mindenekelőtt a fogalmaknak a megismerőképességekkel való megegyezését —, hogy egyáltalában megismeréssé egyesítse a szemléletet a fogalmakkal; vagy pedig objektív okból mint formájának megegyezését magának a dolognak lehetőségével az arról alkotott fogalom szerint, amely azt megelőzi és c forma okát tartalmazza. Láttuk, hogy az első fajta célszerűség elképzelése a tárgy formáján, a reá irányuló puszta reflexión érzett közvetlen tetszésen alapszik, tehát a második fajta célszerűségről való elképzelésnek — mivel ez az objektum formáját ennek felfogásában nem a szubjektum megismerőképességére vonatkoztatja, hanem a tárgynak határozott, egy adott fogalmon belüli ismeretére — semmi köze sincs ezek megítélésében a dolgokkal kapcsolatos tetszés érzéséhez, hanem az értelemhez. Ha egy tárgyról alkotott fogalom adott, akkor az ítélőerő feladata, hogy felhasználja ezt az *ábrázolásban* (exhibitio) való megismerésre, azaz abban, hogy a fogalom mellé megfelelő szemléletet állítson; történjék ez saját képzelőerőnk segítségével, mint a művészetben, amikor egy tárgyról, amely számunkra cél, előre alkotott fogalmat realizálunk, vagy történjék a természet révén annak technikájában (mint a szerves testeknél), ha a célról alkotott fogalmunkat a természetnek tulajdonítjuk termékének megítélésére; ebben az esetben nem csupán a természetnek a dolog formájában levő célszerűségét, hanem ezt a termékét is mint természeti célt képzeljük el. — Ámbár a természet szubjektív célszerűségéről alkotott fogalmunk annak empirikus törvények szerint való formáiban egyáltalában nem az objektumról alkotott fogalom, hanem csak elv az ítélőerő számára, hogy ebben a mérhetetlenül nagy sokrétűségben fogalmakra tegyen szert (hogy tájékozódni tudjon benne): ezáltal hozzákapcsoljuk ugyanakkor egy cél analógiája szerint való megismerőképesség figyelembevételét, és ily módon úgy tekinthetjük a *természeti szépséget*, mint a formális (pusztán szubjektív) célszerűség fogalmának *ábrázolását*, a *természeti célokat* pedig úgy, mint

egy reális (objektív) célszerűség fogalmának ábrázolását, amelyek közül az egyikről az ízlés révén (esztétikailag, a tetszés érzésének segítségével), a másikról az értelem és ész révén (logikailag, fogalmak szerint) alkotunk ítéletet.

Ezen alapszik az ítélőerő kritikájának *esztétikaira* és *teleológiaira* történő felosztása: amennyiben az előbbin azt a képességet értjük, amely a formális (különben szubjektívnek is nevezett) célszerűségről a tetszés és nem-tetszés érzése által alkot ítéletet, a másodikon pedig azt a képességet, amely a természet reális (objektív) célszerűségéről az értelem és az ész révén.

Az ítélőerő valamely kritikájában az a rész, amely az esztétikai ítélőerőt tartalmazza, lényege szerint tartozik hozzá, mert egyedül ez tartalmaz olyan elvet, amelyet az ítélőerő teljesen a priori vesz a természetről alkotott reflexiója alapjául (nevezetesen a természet megismerőképességünk számára való különleges [empirikus] törvényei szerinti formális célszerűségének elvét), amely nélkül az értelem nem tudna azzal megbarátkozni; ahelyett hogy egyáltalában nem adható meg a priori ok, sőt még csak annak lehetősége sem a természet fogalmából a tapasztalatok tárgyaként adódva (általában csak úgy, mint különösen), megadnánk a természet objektív céljait, vagyis azokat a dolgokat, amelyek csupán mint természeti célok lehetségesek; viszont csak az ítélőerő tartalmazza — anélkül, hogy ehhez a priori elv rejlene önmagában — azokat a szabályokat, hogy a cél fogalmát fel tudja használni az értelem számára (bizonyos produktumnak) előforduló eseteiben, mivel ama transzcendentális elv az értelmet előkészítette, hogy valamely cél fogalmát (legalábbis forma szerint) a természetre alkalmazza.

Az a transzcendentális alaptétel azonban, hogy magunknak a természet célszerűségét valamely dolog formájára vonatkozó, megismerőképességünkhöz fűződő szubjektív viszonyában elképzeljük, teljesen meghatározatlanul hagyja, hogy hol és mely esetekben kell alkalmazni az ítéletalkotást mint valamely célszerűség elve szerinti produktumot, és nem csupán egy általános törvény szerint alkalmazni és átengedni az esztétikai ítélőerőnek, hogy állapítsa meg az ízlésben (formájának) megismerőképességünkhöz való alkalmasságát (amennyiben az nem a fogalommal fennálló megegyezés, hanem az érzés

által dől el). Ezzel szemben a teleológiailag használt ítélőerő határozottan megadja azokat a feltételeket, amelyek közepette valamiről (pl. egy szerves testről) a természeti cél eszméje szerint kell ítéletet alkotni; de nem képes a természetnek mint a tapasztalat tárgyának fogalmából eredő semmiféle alaptételt említeni annak illetékességére nézve, annak az a priori célokra való vonatkozást tulajdonítani és feltételezni hasonlókat az ilyen produktumokra tekintettel a valóságos tapasztalatból akárcsak meghatározatlanul is; ennek oka az, hogy sok különleges tapasztalatot kell eszközölnünk és elvük egységében szemlélnünk ahhoz, hogy egy bizonyos tárgyat illetően valamely objektív célszerűséget csupán empirikusan felismerhessünk. — Az esztétikai ítélőerő tehát olyan különös képesség, amely a dolgokat szabály alapján ítéli meg, de nem fogalmak alapján. A teleológiai viszont nem valami különös képesség, hanem csak a reflektáló ítélőerő általában, amennyiben ez a teoretikus megismerésben, mint mindenütt, fogalmak szerint, de a természet bizonyos tárgyai tekintetében különös, nevezetesen egy pusztán reflektáló és nem tárgyakat meghatározó ítélőerő elvei szerint jár el, tehát ezek alkalmazása szerint a filozófia elméleti részéhez tartozik, a különös elvek miatt, amelyek nem meghatározóak — mint ahogyan egy doktrinában lenniük kell —, a kritika egy különös részét is kell alkotnia, amellett, hogy az esztétikai ítélőerő tárgyainak megismeréséhez semmivel sem járul hozzá, tehát *csak* a megítélő szubjektum kritikájához és annak megismerőképességeihez (amennyiben ezek a priori elvekre alkalmasak, legyenek azok egyébként bármely [elméleti vagy gyakorlati] használatúak) kell odasorolni, amely minden filozófia propedeutikája.

IX. AZ ÉRTELEM ÉS ÉSZ TÖRVÉNYALKOTÁSAINAK AZ ÍTÉLŐERŐ RÉVÉN TÖRTÉNŐ ÖSSZEKAPCSOLÁSÁRÓL

Az értelem a priori törvényalkotó a természet mint az érzékek tárgya számára annak valamely lehető tapasztalatban történő elméleti megismerésénél. Az ész a priori törvényalkotó a szabadság és a saját oksága számára mint a szubjektumban levő, a feltétlen-gyakorlati megismerést szolgáló érzékfeletti. A természetfogalom köre az egyik,

a szabadságfogalomé a másik törvényalkotás mellett minden kölcsönös befolyással szemben, amelyet ezek önmagukban (mindegyik saját alapfeltételeinek megfelelően) egymásra gyakorolhatnának, egészen elkülönülnek ama nagy szakadék által, amely az érzékfelettit a jelenségektől elválasztja. A szabadságfogalom semmit sem határoz meg a természet elméleti megismerése tekintetében; a természetfogalom épp így nem határoz meg semmit a szabadság gyakorlati törvényeinek tekintetében: és ennyiben lehetetlen hidat verni a két terület között. — Mindazonáltal még ha mindjárt a szabadságfogalmon alapuló kauzalitás meghatározó okai nincsenek is beigazolva a természetben (és azoké a gyakorlati szabályoké sem, amelyeket az tartalmaz), és az érzéki a szubjektumban levő érzékfelettit nem határozhatja meg, akkor ez megfordítva (ha nem is a természet megismerése tekintetében, de az előbbiről az utóbbira való következtetés szempontjából) mégiscsak lehetséges és már benne is rejlik a szabadságon alapuló okság fogalmában, amelynek okozata ezeknek a formális természeti törvényeknek megfelelően kell hogy a világban megtörténjék; ámbár, ha az *ok* szó az érzékfelettire vonatkozóan használva pusztán azt az okot jelenti, hogy a természeti dolgok okságát, valamely saját természettörvényük szerinti okozathoz, egyúttal azonban mégis az észtörvények formális elvével egyértelemben határozzuk meg, amelynek lehetőségét, ha nem is láthatjuk be, de egy benne fellelhető állítólagos ellentmondás kifogását kielégítően cáfolhatjuk.[11]

[11] A természeti okságnak és a szabadság révén létrejött okság egymástól való tökéletes megkülönböztetésének különböző többféle vélt ellentmondásai közül az egyikben kifogásolják, hogy amikor én azokról az akadályokról beszélek, amelyeket a természet a szabadságtörvényeken (morális törvényeken) alapuló okság elé állít, vagy pedig annak általa való előmozdításáról, akkor mégis elismerem az előbbinek ez utóbbira való hatását. De hacsak megérteni akarjuk az elmondottakat, akkor a félreértés könnyen elkerülhető. Az ellenállás vagy az előmozdítás nem a természet és a szabadság között van, hanem az előbbi mint jelenség és az utóbbi mint az érzéki világban levő jelenségek okozatai között; és maga a szabadság *oksága* (a tiszta és gyakorlati észé) egyike azon alárendelt természeti dolgok okságának (a szubjektumnak mint embernek, következtekezésképpen mint jelenségnek), amelyeknek *meghatározásához* a szabadságon belül elgondolt intelligibilis, valamiféle különben (épp úgy, mint az, ami a ermészet érzékfeletti szubsztrátumát jelenti) megmagyarázhatatlan módon tartalmazza az okot.

A szabadságfogalmon alapuló okozat az a végcél, amelynek (vagy jelenségének az érzéki világban) léteznie kell, amihez lehetőségének feltételét a természetben feltételezzük (a szubjektum mint érzéki lény, mégpedig mint ember természetében). Azt amit ez a priori, a gyakorlatira való tekintet nélkül feltételez, vagyis az ítélőerő szolgáltatja a közvetítő fogalmat a természetfogalom és a szabadságfogalom között, amely lehetővé teszi az átmenetet a tiszta elméletiből a tiszta gyakorlatiba, az előző szerinti törvényszerűségből a másik szerinti végcélhoz; hiszen ezáltal ismerjük meg annak a végcélnak lehetőségét, amely egyedül valósulhat meg a természetben annak törvényeivel megegyezően.

Az értelem — a priori törvényeinek lehetősége révén — a természetet illetően bizonyítékot nyújt arra, hogy ezt csak jelenségként ismerjük meg, tehát mint annak érzékfeletti szubsztrátumára vonatkozó közlést, azonban teljesen *meghatározatlanul* hagyja. Az ítélőerő a természet megítélésének a priori elve által annak lehetséges különös törvényei szerint szerzi meg érzékfeletti szubsztrátuma számára (bennünk csakúgy, mint rajtunk kívül) az intellektuális képesség által a meghatározhatóságot. Az ész azonban éppen ennek a szubsztrátumnak adja meg gyakorlati törvénye által az a priori meghatározást, és így az ítélőerő lehetővé teszi az átmenetet a természetfogalmak köréből a szabadságfogalmak köréhez.

A lelki képességek tekintetében általában, amennyiben ezeket magasrendű, azaz olyan képességeknek tekintjük, amelyek autonómiával rendelkeznek, a *megismerőképesség* (a természetben levő elméleti) számára az értelem az, ami *konstitutív* elveket a priori tartalmaz; a *tetszés* és *nem-tetszés érzése* számára ez az ítélőerő, függetlenül az olyan fogalmaktól és érzetektől, amelyek a megkívánóképesség meghatározására vonatkoznak és ezáltal közvetlenül gyakorlatiak lehetnek; a *megkívánóképesség* számára az ész az, amely bármely tetszés közvetítése nélkül — akárhonnan is eredjen — gyakorlati, és annak számára mint magasabbrendű képesség azt a végcélt határozza meg, amely egyben a tárggyal kapcsolatos tiszta intellektuális élvezést is magával hozza. — Az ítélőerőnek a természet célszerűségéről alkotott fogalma még a természetfogalmakhoz tartozik, de csak mint a megismerőképesség regulatív elve, noha a bizonyos (természeti vagy

művészi) tárgyakról alkotott esztétikai ítélet, amely azt létrehozza, a tetszés vagy a nem-tetszés érzése tekintetében konstitutív elv. Az ösztönösség a megismerőképességek játékában, amelyeknek összhangjában rejlik e tetszés oka, a gondolt fogalmat következményeiben teszi alkalmassá a természetfogalom köre és a szabadságfogalom köre összefüggésének közvetítésére, amennyiben ugyanakkor elősegíti a kedély fogékonyságát a morális érzés iránt. — A következő táblázat megkönnyíti valamennyi magasabbrendű képességnek rendszeres egységük szerint való áttekintését.[12]

[12] Meggondolandónak találták, hogy felosztásaim a tiszta filozófiában csaknem mindig úgy sikerültek, hogy három részre oszlottak. Ez azonban a dolog természetében van. Ha valamely felosztásnak a priori kell létrejönnie, akkor az vagy *analitikus* lesz az ellentmondás tétele szerint; és ekkor feltétlenül két részből fog állni *(quodlibet ens est aut A aut non A)*. Vagy pedig *szintetikus;* és ha ezt ebben az esetben a priori *fogalmakból* kell levezetni (nem pedig, mint a matematikában a priori fogalmaknak megfelelő szemléletből), akkor annak megfelelően — amely a szintetikus egységhez egyáltalában megkövetelhető, nevezetesen: 1. feltétel, 2. valamely feltételezett, 3. a fogalom, amely a feltételezettnek feltételével való egyesüléséből ered — a beosztásnak szükségszerűen trichotómiának kell lennie.

A LÉLEK VALAMENYI KÉPESSÉGE	MEGISMERŐ KÉPESSÉGEK	A PRIORI ELVEK	ALKALMAZÁSA
megismerőképesség	értelem	törvényszerűség	természetre
tetszés és nem-tetszés érzése	itélőerő	célszerűség	művészetre
megkívánóképesség	ész	végcél	szabadságra

AZ EGÉSZ MŰ BEOSZTÁSA

Első rész

Az esztétikai ítélőerő kritikája

Első szakasz

Az esztétikai ítélőerő analitikája

Első könyv

A szép analitikája 169

Második könyv

A fenséges analitikája 210

Második szakasz

Az esztétikai ítélőerő dialektikája 305

Második rész

A teleológiai ítélőerő kritikája 327

Első szakasz

A teleológiai ítélőerő analitikája 330

Második szakasz

A teleológiai ítélőerő dialektikája 353

Függelék

A teleológiai ítélőerő módszertana 386

AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

ELSŐ RÉSZ

AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

ELSŐ SZAKASZ

AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ ANALITIKÁJA

Első könyv

A SZÉP ANALITIKÁJA

Az ízlésítélet[13] első mozzanata — minőség szerint

1.§. *Az ízlésítélet esztétikai jellegű*

Ahhoz, hogy megkülönböztessük, szép-e valami vagy sem, a képzetet nem az értelem által vonatkoztatjuk megismerés céljából az objektumra, hanem a képzelőerő által (esetleg összefüggésben az értelemmel) a szubjektumra és annak tetszése vagy nem-tetszése érzésére. Az ízlésítélet tehát nem megismerési ítélet, következésképpen nem logikai, hanem esztétikai, amelyen azt értjük, hogy meghatározó oka *nem* lehet *más*, mint *szubjektív*. A képzetek minden vonatkozása, sőt még maguké az érzeteké is lehet azonban objektív (és akkor ez az empirikus képzet reális voltát jelenti), csak a tetszés és a nem-tetszés érzésére való vonatkozás nem lehet, amely által az objektumban mitsem jelölünk meg, hanem ebben a szubjektum önmagát érzi, ahogyan ezt a képzet afficiálja.

Egy szabályszerű, célszerű épületet a szubjektum megismerőképessége segítségével felfogni (az elképzelésnek akár világos, akár zavaros módján) egészen más, mint ennek a képzetnek a gyönyör érzésével

[13] Az ízlésnek az a meghatározása, amelyet itt alapul veszünk, az, hogy az ízlés a szép megítélésének képessége. Ami azonban ahhoz szükséges, hogy egy tárgyat szépnek nevezzünk, azt az ízlésítéletek analízisének kell feltárni. Azokat a mozzanatokat, amelyeket ez az ítélőerő reflexiójában figyelembe vesz, az ítéletalkotás logikai funkcióinak útmutatása alapján kutattam fel (hiszen az ízlésítéletben még mindig van értelemre való hivatkozás). Először a minőségét vettem szemügyre, mert a szépről alkotott esztétikai ítélet először erre van tekintettel.

tudatában lenni. Itt a képzet egészen a szubjektumra, és pedig a tetszés vagy a nem-tetszés érzése néven a szubjektum életérzésére vonatkozik, ami egy egészen különös, megkülönböztető- és ítélet-alkotóképességet jelent, ami a megismeréshez semmivel sem járul hozzá, hanem csak a szubjektumban megadott képzetet állítja szembe a képzetek teljes gazdagságával, amelynek a lélek a maga állapota érzésében tudatára ébred. Az adott képzetek egy ítéletben lehetnek empirikusak (ennélfogva esztétikaiak); az az ítélet azonban, amelyet általuk alkotnak, logikai, ha csak az ítéletben vonatkoztatják a képzeteket az objektumra. Fordítva viszont, ha az adott képzetek még racionálisak is lennének, de egy ítéletben egyes-egyedül a szubjektumra (annak érzésére) vonatkoztatnánk őket, akkor ezek ennyiben mindenkor esztétikaiak.

2.§. *Az ízlésítéletet meghatározó gyönyör minden érdek nélkül való*

Érdeknek azt a gyönyört nevezzük, amelyet egy tárgy egzisztenciájának képzetével kapcsolunk össze. Az ilyennek tehát vonatkozása van egyszersmind mindig a megkívánóképességre, vagy mint annak meghatározó oka, vagy mégis mint ami legalább annak meghatározó okával szükségképpen összefügg. Ha mármost azt kérdezzük, vajon szép-e valami, akkor nem azt akarjuk tudni, hogy nekünk vagy bárki másnak fontos-e valami a dolog egzisztenciáját illetően, vagy akár csak azt, hogy fontos lehet-e; hanem azt, hogy miként ítéljük meg ezt a dolgot a puszta megtekintés (szemlélet vagy reflexió) alapján. Ha valaki megkérdez engem, vajon szépnek találom-e azt a palotát, amelyet magam előtt látok, akkor ugyan mondhatom azt: nem szeretem az olyan dolgokat, amelyek pusztán megbámulásra valók, vagy mint az a bizonyos irokéz sachem:[14] neki Párizsban semmi sem tetszik jobban, mint a lacikonyhák; ezenfelül még ócsárolhatom jó *rousseau*-i módon a nagyoknak azt a hivalkodását is, akik a nép verítékét ilyen hiábavaló dolgokra pazarolják, végül igen könnyen meggyőzhetem magam arról, hogy ha lakatlan szigetre kerülnék minden reménye nélkül annak, hogy valaha is újra emberek közé

[14] Törzsfőnök.

jutok, és puszta kívánságom által ilyen pompás épületet varázsolhatnék oda, még csak ennyi fáradtságot sem vennék magamnak, ha már lenne egy olyan kunyhóm, amely nekem elég kényelmes. Mindezt meg lehet nekem bocsátani, sőt helyeselni lehet; csakhogy erről most nincsen szó. Csak azt akarjuk tudni, vajon a tárgy bennem levő puszta képzetét gyönyör kíséri-e, bármilyen közönyös lennék is a képzet tárgyának létével szemben. Könnyen beláthatjuk, hogy azon, amit én ebből a képzetből saját magamban teremtek, múlik az, hogy el lehessen mondani, ez szép, és bebizonyítani, hogy van ízlésem, nem pedig azon, hogy mennyiben függök a tárgy egzisztenciájától. Valljuk be, hogy az a szépségről alkotott ítélet, amelyhez akár csak a legcsekélyebb érdek is keveredik, nagyon is részrehajló és nem tiszta ízlésítélet. A legkevésbé sem szabad érdekeltnek lennünk a dolog egzisztenciájában, ebben a tekintetben egészen közönyösnek kell lenni, hogy az ízlés dolgaiban a bíró szerepét játszhassuk meg.

Ezt a tételt azonban, amelynek különös jelentősége van, nem tudjuk jobban megmagyarázni, mint ha az ízlésítéletben levő tiszta, érdektelen[15] gyönyörrel szembeállítjuk azt, ami érdekhez fűződik: kiváltképpen, ha egyúttal bizonyosak lehetünk abban, hogy nincs az érdeknek több fajtája, mint azok, amiket éppen most kell megneveznünk.

3.§. *A kellemesfeletti gyönyörhöz érdek fűződik*

Kellemes az érzetben az, ami az érzékeknek tetszik. Itt mindjárt alkalom nyílik arra, hogy megrójuk annak a kettős értelemnek igen gyakori felcserélését, amelyet az érzet szó tartalmazhat, és erre felhívjuk a figyelmet. Minden élvezés — mondjuk vagy gondoljuk — maga is érzet (gyönyör). Ennélfogva mindaz, ami tetszik, éppen azért, mert tetszik, kellemes (és a különböző fokozatok vagy akár más kellemes érzetekhez való viszony szerint: *bájos, kedves, gyönyörködtető, örvendetes* stb.). De ha ezt elfogadjuk, akkor az érzékeknek azok a

[15] Az élvezés tárgyáról alkotott ítélet lehet teljesen *érdek nélküli*, de mégis nagyon *érdekes*, azaz nem alapszik semmiféle érdeken, de érdeklődést vált ki; ilyen minden tiszta morális ítélet. De az ízlésítéletek magánvalóságuk szerint nem is indokolnak semmilyen érdeket. Csak a társadalomban válik *érdekessé*, hogy ízlésünk legyen, amelynek okát a következőkben fogjuk megmutatni.

benyomásai, amelyek a hajlamot vagy az ész alaptételeit, amelyek az akaratot vagy a szemlélet puszta reflektált formáit, amelyek tehát az ítélőerőt meghatározzák, tökéletesen azonosak a tetszés érzésére való hatás tekintetében. Hiszen ennek az állapotnak az érzékelésében ez lenne a kellemesség, és mivel végeredményben képességeink minden feldolgozása mégiscsak a gyakorlatira irányul, és ebben mint céljában kell egyesülnie, ezért nem várhatjuk tőlük a dolgok és azok értékének semmilyen más becslését, mint azt, ami abban az élvezetben rejlik, amelyet ezek ígérnek. Végső soron nem is azon a módon múlik, ahogyan ahhoz eljutnak; és mivel az eszközök megválasztása az egyetlen, amely benne különbséget tehet, így az emberek ugyan vádolhatják egymást ostobasággal és értelmetlenséggel, de sohasem aljassággal és gonoszsággal, hiszen valamennyien, mindenki a maga látásmódja szerint, valami olyan cél felé törekszik, amely mindenkinek élvezetet kínál.

Ha a tetszés vagy nem-tetszés érzésének meghatározását érzetnek nevezzük, akkor ez a kifejezés egészen mást jelent, mint amikor egy dolog képzetét (az érzékek révén, mintegy a megismerőképességhez tartozó receptivitás révén) nevezem érzetnek. Mert ez utóbbi esetben a képzet az objektumra, az előbbiben azonban egyes-egyedül a szubjektumra vonatkozik, és semmiben nem szolgál megismerésre, még olyanra sem, ami által a szubjektum önmagát *ismeri meg*.

A fentebbi magyarázatban azonban az érzet szón az érzékek objektív képzetét értjük; és hogy ne tegyük ki magunkat mindig a félreértés veszélyének, azt, aminek mindenkor szubjektívnak kell maradnia, és semmiképp sem hozhatja létre egy tárgy képzetét, az egyébként megszokott névvel érzésnek nevezzük. A mezők zöld színe az *objektív* érzethez tartozik mint az érzék valamely tárgyának észlelése; ennek kellemessége azonban a *szubjektív* érzethez tartozik, amely által nem képzelünk el semmilyen tárgyat, azaz ahhoz az érzéshez, amely által a tárgyat mint az élvezés objektumát szemléljük (amely nem jelenti annak megismerését).

Az, hogy valamely tárgyról alkotott ítéletem, amely által azt kellemesnek nyilvánítom, a tárggyal kapcsolatos érdekeket fejezi ki, már abból is kiviláglik, hogy az érzet révén vágyat ez ébreszt az ilyen tárgyak iránt, ennélfogva a gyönyör nem csak a róla alkotott

puszta ítéletet tételezi fel, hanem egzisztenciájának állapotomra való vonatkozását is, amennyiben ezt ilyen objektum afficiálja. Így a kellemesről nemcsak azt mondjuk: ez tetszik, hanem: ez *gyönyörködtet*. Nem pusztán helyeslésre érdemesítem, hanem hajlam is ébred bennem; ami a legelevenebb módon kellemes, ahhoz egyáltalán nem is tartozik a tárgy minőségéről alkotott ítélet, úgyhogy azok, akik csak az élvezetre törekednek (hiszen ez az a szó amellyel a tetszés belső lényegét jelöljük), szívesen túlteszik magukat minden ítéleten.

4 §. *A jó élvezéséhez érdek fűződik*

Jó az, ami az ész közvetítésével a puszta fogalom által tetszik. Van bizonyos dolog, amelyet valami olyannal kapcsolatban nevezünk jónak (hasznosnak), ami csak mint eszköz tetszik; mást viszont (ami önmagáért tetszik) magánvalósága szerint jónak. Mindkettőben állandóan benne rejlik valamely cél fogalma, ennélfogva az ész viszonya (a legalább lehetséges) akaráshoz, következésképpen egy tárgy vagy cselekvés létezésének élvezése, azaz valamely érdek.

Ahhoz, hogy valamit jónak találjak, mindenkor tudnom kell, hogy miféle dolog legyen az a tárgy, azaz fogalommal kellett róla rendelkeznem. Ahhoz, hogy valamiben szépséget találjak, erre nincs szükségem. Virágok, szabadkézi rajzok, lombdíszszerű céltalanul egymásba fonódó vonalak nem jelentenek semmit, nem függnek semmilyen meghatározott fogalomtól, és mégis tetszenek. A szép gyönyörének a tárgyról alkotott olyan reflexiótól kell függenie, amely valamilyen (bizonytalan, hogy melyik) fogalomhoz vezet, és ebben különbözik a kellemestől, amely teljesen az érzeten alapszik.

Igaz ugyan, hogy a kellemes sok esetben látszólag azonos a jóval. Így általában azt mondják: minden (kiváltképpen a tartós) élvezet magánvalósága szerint jó; ami körülbelül annyit jelent, mint tartósan kellemesnek vagy jónak lenni ugyanaz. Mindazonáltal hamarosan észrevehetjük, hogy ez pusztán egy hibás szócsere, mivel semmiképpen sem cserélhetők fel egymással azok a fogalmak, amelyek tulajdonképpen e kifejezésekkel összefüggenek. A kellemest, amely mint olyan, a tárgyat egyes-egyedül az érzékre való vonatkozásban képzeli el, mindenekelőtt a célfogalom révén kell az ész elvei alá rendelni,

ha azt — mint az akarat tárgyát — jónak nevezzük. Hogy azonban ez az élvezéssel egészen más vonatkozásban van, amikor én jónak nevezem azt, ami ugyanakkor gyönyörködtet, az abból is látható, hogy a jónál mindig az a kérdés, vajon közvetve jó-e vagy közvetlenül (hogy hasznos-e vagy magánvalósága szerint jó); viszont a kellemesnél ez egyáltalában nem lehet kérdéses, amennyiben a szó mindig valami olyat jelent, ami közvetlenül tetszik. (Ugyanez a helyzet azzal, amit szépnek neveznek.)

A jót a kellemestől még a legközönségesebb beszédben is megkülönböztetjük. Valamely fűszerekkel és más pótlékokkal az ízt fokozó ételről minden meggondolás nélkül mondhatjuk, hogy az kellemes, és ugyanakkor állíthatjuk, hogy nem jó: mert az közvetlenül ínyére van az érzékeknek, viszont közvetve, vagyis az ész szemszögéből nézve, amely a következményekre is figyelemmel van, nem tetszik. Magának az egészségnek a megítélésében is észrevehetjük ezt a különbséget. Ez közvetlenül kellemes mindenkinek, aki rendelkezik vele (legalábbis negatív módon, azaz mint minden testi fájdalomtól mentes állapot). De hogy azt mondhassuk, hogy ez jó, még az ész segítségével is célokra kell őt irányítani, nevezetesen, hogy az olyan állapot, amely bennünket minden dolgunkban jókedvűvé tesz. Ami a boldogságot illeti: végül is mindenki azt hiszi, hogy az élet kellemességeinek (nagysága és tartóssága szerint) legnagyobb mennyisége az, ami a valódi, sőt akár a legfőbb jónak is nevezhető. Ámde az ész ezzel is szembeszegül. A kellemesség élvezet. Ha azonban az csak ezen múlik, akkor balgaság lenne aggályoskodni olyan eszközöket illetően, amelyek azt megszerzik számunkra, akár szenvedőleg a természet bőkezűségéből, akár öntevékenység és saját cselekvésünk révén lenne elérhető. Azt azonban az ésszel sohasem lehet elhitetni, hogy az olyan ember egzisztenciájának magánvalósága szerint is legyen értéke, aki pusztán azért él, hogy *élvezzen* (és ezen cél érdekében legyen akármennyire buzgó), sőt még, ha emellett a legjobban kezükre jár másoknak is, akik szintén kizárólag csak az élvezetre törekednek, éspedig azért, mert együttérzésből minden gyönyörűséget velük együtt élvez. Az ember csak azáltal ad létezésének mint személyes egzisztenciájának abszolút értéket, amit az élvezetre való tekintet nélkül teljes szabadságban tesz — függetlenül attól is, amit

számára a természet akár szenvedőleg nyújthatna —, és a boldogság kellemességeinek bőségével együtt távolról sem valamely feltétlen jó.[16]

A kellemes és a jó azonban minden ilyen különbözősége ellenére abban mégis mindkettő megegyezik, hogy mindenkor a tárgyukhoz fűződő érdekkel kapcsolódnak össze, nem csak a kellemesség és a közvetett jó (a hasznos), ami mint valamiféle kellemességnek az eszköze tetszik, hanem a teljesen és minden tekintetben jó is, nevezetesen a morális, amely a legfőbb érdeket hordozza magában. Mert a jó az akarat objektuma (azaz az ész által meghatározott valamely megkívánóképesség). De valamit akarni és ennek létezését élvezni, azaz iránta érdeklődni egy és ugyanaz.

5.§. *A gyönyör három specifikusan különböző fajának összehasonlítása*

A kellemesnek és jónak egyaránt van vonatkozása a megkívánóképességre, és ennyiben az előbbi egy patológikusan feltételezett (ingerek, *stimulusok* révén), a jó pedig egy tisztán gyakorlati élvezést hoz magával, amelyet nem pusztán a tárgy képzete, hanem egyúttal a tárgynak a szubjektum egzisztenciájával való elképzelt kapcsolata határoz meg. Nem pusztán a tárgy, hanem annak egzisztenciája is tetszik. Ezzel szemben az ízlésítélet pusztán *kontemplatív*, azaz olyan ítélet, amely egy tárgy létezése tekintetében közömbösen, csak annak minőségét veti össze a tetszés és nem-tetszés érzésével. De maga ez a kontempláció sem irányul fogalmakra; hiszen az ízlésítélet nem megismerésítélet (sem elméleti, sem gyakorlati), és ezért sem fogalmakon nem alapul, se nem törekszik azok elérésére.

A kellemes, a szép, a jó tehát a képzeteknek a tetszés és a nem-tetszés érzéséhez való három olyan különböző viszonyát jelöli meg, amelyre való vonatkozásban a tárgyakat vagy a képzetmódokat megkülönböztetjük egymástól. De még a mindenkinek megfelelő kifejezések sem egyformák, amelyekkel az ezekben levő komplacenciát jelöljük.

[16] Az élvezésre való elkötelezettség nyilvánvaló képtelenség. Ennek kell lennie minden olyan cselekvés feltételezett elkötelezettségének, amennyiben célja a puszta élvezet, bár szellemileg akármennyire kigondolt (vagy feldíszített), még akkor is, ha valami misztikus, úgynevezett mennyei élvezet lenne is.

Kellemes valakinek az, ami őt *gyönyörködteti; szép*, ami neki pusztán tetszik; jó, amit *becsül, méltányol*, azaz aminek objektív értéket tulajdonít. A kellemesség érvényes az oktalan állatoknál is; a szépség csak az embereknél, azaz az állati, de mégis eszes lényeknél, de nem a pusztán ilyeneknél (pl. a szellemeknél), hanem egyúttal az állatiaknál; a jó azonban számításba jön általában minden eszes lénynél; ez olyan tétel, amely csak a következőkben kaphatja teljes igazolását és magyarázatát. Azt mondhatjuk: hogy a gyönyörnek mindeme három fajtája közül a szép kedvelése az egyetlen és egyedüli érdek nélküli és *szabad* élvezés hiszen semmilyen érdek nem kényszeríti ki a helyeslést, sem az érzékeké, sem az észé. Ennélfogva a gyönyörről azt mondhatnánk: ez a három említett esetben vagy a *hajlamra*, vagy az előszeretetre, vagy a megbecsülésre vonatkozik. Hiszen az előszeretet egyetlen szabad élvezés. A hajlam tárgya és olyasvalaminek a tárgya, ami utáni vágyakozásra egy észtörvény késztet, nem ad számunkra semmiféle szabadságot ahhoz, hogy bármiből is megalkothassuk a tetszés tárgyát. Minden érdek szükségletet tételez fel, vagy hoz létre, és nem engedi — mint a helyeslés meghatározó oka —, hogy a tárgyról alkotott ítélet szabad legyen.

A kellemesnél fellépő hajlam érdekét illetően mindenki azt mondja: legjobb szakács az éhség, egészséges étvágyú embernek minden ízlik, ami csak ehető; tehát az ilyen gyönyör nem bizonyít ízlés szerinti választást. Csak ha a szükséglet kielégült, akkor tudjuk megkülönböztetni, hogy a sok közül kinek van ízlése és kinek nincs. Éppen így van erkölcs (conduite) erény nélkül, udvariasság jóakarat nélkül, tisztelettudás tisztesség nélkül stb. Mert ahol az erkölcsi törvény beszél, ott objektíve a továbbiakban nincs szabad választásunk abból a szempontból, hogy mit kell tennünk; és ízlést mutatni a viselkedésben (vagy mások viselkedésének megítélésében) egészen más, mint morális gondolkodásmódnak kifejezést adni: hiszen ez parancsot tartalmaz és szükségletet hoz létre, viszont az erkölcsi ízlés csak játszik a gyönyör tárgyaival, anélkül, hogy valamelyikhez ragaszkodnék.

A szépnek az első mozzanatból következő magyarázata

Az ízlés valamely tárgy vagy elképzelési mód megítélőképessége tetszés vagy nem-tetszés által *minden érdek nélkül*. Az ilyen tetszés tárgyát *szépnek* hívjuk.

Az ízlésítélet második mozzanata, nevezetesen mennyisége alapján

6.§. *Szép az, amit fogalmak nélkül, általános gyönyör objektumaként képzelünk el*

A szépnek ez a magyarázata annak előbbi magyarázatából úgy következtethető ki, mint a minden érdek nélküli gyönyör tárgyából. Mert amiről valaki tudatában van annak, hogy a gyönyöre nála magánál minden érdek nélküli való, azt nem is képes máshogyan megítélni, csakis mint olyant, amely a gyönyör valamely okát mindenki számára tartalmazza, mivel ez nem a szubjektum valamilyen hajlamán alapszik (sem valamilyen más megfontolt érdeken), hanem mert az ítéletet alkotó a gyönyör tekintetében, amelyet a tárgynak áldoz, teljesen szabadnak érzi magát: ezért nem találhat semmiféle személyes feltételt, mint a gyönyörnek olyan okát, amelyhez szubjektuma kizárólagosan ragaszkodnék, és ezért ezt olyasmin alapulónak kell tekintenie, amit mindenki másnál is feltételezhet; következésképpen azt kell hinnie, hogy oka van mindenkiről hasonló gyönyört feltételeznie. Ezért beszél majd úgy a szépről, mintha a szépség a tárgy minősége lenne, és ítélete logikai jellegű (az objektumról alkotott fogalmak által annak ismeretét jelentő) lenne, még ha ez az ítélet csupán esztétikai, és csak a tárgy képzetének a szubjektumra való vonatkozását tartalmazza is: azért, mivel mégis megvan az a hasonlósága a logikaival, hogy annak érvényessége mindenki számára feltételezhető. Ez az általánosság azonban fogalmakból sem eredhet. Fogalmakból ugyanis nincs átmenet a tetszés vagy nem-tetszés érzéséhez (kivéve a tiszta gyakorlati törvényekben, ezekhez azonban

olyan érdek fűződik, amely nem kapcsolódik a tiszta ízlésítéletekhez. Következésképpen egy az objektumra irányuló általánosság nélküli, mindenki számára való érvényességi igény fűződik az ízlésítélethez, az abban levő minden érdektől való elkülönülés tudatával, vagyis ezzel egy szubjektív általánosságra való igénynek kell párosulnia.

7.§. *A szépnek a kellemessel és jóval való összevetése a fenti ismertetőjegy alapján*

A *kellemes* tekintetében mindenki beéri azzal, hogy ítélete, amely személyes érzésen alapszik és amelynek alapján egy tárgyról azt mondja, hogy az neki tetszik, csupán saját személyére korlátozódik. Ezért szívesen megnyugszik abban, ha amikor azt mondja: a kanáriszigeti bor kellemes, akkor valaki más kijavítja ezt a kifejezést és emlékezteti, hogy ezt kell mondania: ez *számomra* kellemes; és ez így van nemcsak a nyelv, az íny és gége ízlésénél, hanem annál is, ami a szem vagy a fül számára bárkinek is kellemes. Az egyiknek gyengéd és kedves a lila szín, a másiknak halott és merev. Az egyik a fúvós, a másik a vonós hangszerek hangját szereti. Erről balgaság lenne vitatkozni abból a szempontból, hogy tévesnek bélyegezzük másoknak a mienktől eltérő ítéletét, éppúgy, mintha az ennek logikailag mondana ellent; a kellemesség tekintetében tehát ez az alaptétel érvényes: *mindenkinek megvan a maga (érzéki) ízlése.*

Egészen más a helyzet a széppel. Nevetséges lenne (éppen fordítva), ha az, aki valamit tart az ízléséről, ezzel vélné igazolni magát: ez a tárgy (az épület, amelyet látunk, a ruha, amelyet valaki hord, a hangverseny, amelyet hallunk, a költemény, amelyet meg kell bírálnunk) *nekem* szép. Mert azt még nem kell *szépnek* neveznie, ha csupán neki tetszik. Sok minden lehet számára bájos és kellemes, ezzel senki sem törődik; ha azonban valamit szépnek nyilvánít, akkor másoknál is ugyanazt az élvezést tételezi fel: nem csak sajátmaga, hanem mindenki számára mond ítéletet, és ekkor úgy beszél a szépségről, mintha az a dolgok valamely tulajdonsága lenne. Ennélfogva azt mondja: a *dolog* szép; és esetleg nemcsak *számít* arra, hogy az ő gyönyörének ítélete másokéval megegyezik, mivel azt különben is már több esetben a magáéval egybehangzónak találta, hanem *meg is követeli* azt másoktól.

Megrója őket, ha másként ítélnek, és kétségbe vonja ízlésüket, noha ettől az ízléstől mégis megköveteli, hogy ők ennek birtokában legyenek, és ennyiben nem mondhatjuk, hogy mindenkinek megvan a maga külön ízlése. Ez annyit jelentene, hogy egyáltalában nincs olyan ízlés, azaz esztétikai ítélet, amely jogosan igényelné mindenki helyeslését.

A kellemest illetően mégis azt tapasztaljuk, hogy annak megítélésében összhangot találhatunk az emberek között, amely vonatkozásban egyesek ízlését kétségbevonjuk, másokét elismerjük, mégpedig nem abban az értelemben, mint érzékszervet, hanem mint a kellemesre vonatkozó ítélőképességet általában. Így mondjuk valakiről, aki úgy képes szórakoztatni vendégeit (valamennyi érzékszerven keresztül ható élvezetek) kellemességeivel, hogy az minden vendégnek tetszik: ennek van ízlése. De itt az általánost csak komparatíve tekintjük; és itt csak *generális* szabályok léteznek (mint amilyenek az empirikusok általában), nem pedig *univerzálisok*, amely utóbbiak a szépre vonatkozó ízlésítélet alkotására vállalkoznak, vagy arra igényt tartanak. Ez annyiban társasélettel kapcsolatos ítélet, amennyiben empirikus szabályokon alapszik. A jó tekintetében az ítéletek ugyan joggal támasztanak mindenkinél igényt az érvényességre, ámde a jót csak egy *fogalom által* képzeljük el mint az általános gyönyör tárgyát, amely eset sem a kellemesnél, sem a szépnél nem áll fenn.

8.§. *A gyönyör általánosságát egy ízlésítéletben csak mint szubjektívat képzeljük el*

Egy esztétikai ítélet általánosságának ez a különös meghatározása, amely valamely ízlésítéletben található, olyan rendkívüliség — nem annyira a logikus, mint amennyire a transzcendentál-filozófus számára —, amely nem csekély fáradságot követel tőle, hogy ennek eredetét felfedje; érette viszont felfedi megismerőképességünknek egy olyan tulajdonságát is, amely e taglalás nélkül ismeretlen maradt volna.

Először arról kell teljesen meggyőződnünk, hogy a (szépről alkotott) ízlésítélet révén *mindenkinél* feltételezzük valamely tárgy gyönyörét, anélkül, hogy azt mégis egy fogalomra alapoznánk (mert akkor ez a jó lenne); és hogy ez az általános érvényességre való igény olyan lényegesen hozzá tartozna valamely ítélethez — amely által mi

valamit *szépnek* nyilvánítunk —, hogy ennek a kifejezésnek a használata senkinek sem jutna eszébe anélkül, hogy közben ezt elgondolnánk, hanem minden a kellemeshez sorolandó, ami fogalom nélkül tetszik, arra való tekintettel, amennyiben elfogadjuk, hogy kinek-kinek megvan a magához való esze, és senki nem tételezi fel a másikról, hogy az helyesli az ő ízlésítéletét, ami viszont a szépről alkotott ízlésítéletnél folyton-folyvást megtörténik. Az elsőt érzéki ízlésnek, a másodikat reflexiós ízlésnek nevezhetem: mert az első pusztán személyes jellegű ítéleteket alkot, a második azonban állítólagosan általános érvényűeket, köztudomásúakat, azonban mindkettő esztétikai (nem gyakorlati) ítéleteket alkot valamely tárgyról, éspedig pusztán képzetének a tetszés és a nem-tetszés érzéséhez való viszonya szempontjából. Ám mégis csak meglepő, hogy — mivel az érzékek ízléséről nemcsak a tapasztalat mutatja, hogy ítélete (a valami láttán érzett tetszésnél vagy nem-tetszésnél) nem általános érvényű — mindenki magától is van olyan belátással, hogy másoktól ne várja el ezt az összhangot (még ha mindjárt valóban ilyen széles körű egyetértés található is ezekben az ítéletekben); a reflexiós ízlés viszont — amelyet a szépről alkotott ítéletének a mindenki előtt általános érvényességre való igényével gyakran elutasítanak —, miként azt a tapasztalat tanítja, ugyancsak találhatna arra lehetőséget (amint ezt valóban meg is teszi), hogy olyan ítéleteket képzeljen el, amelyek ezt az összhangot általánosan megkövetelhetnék, és ezt ténylegesen is feltételezi ízlésítéletei számára mindenkinél úgy, hogy az ítéletalkotók nem is vitáznak egy ilyen igény lehetősége felett, hanem csupán különös esetekben nem tudnak megegyezni e képesség helyes alkalmazását illetően.

Itt mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy valamely általánosság, amely nem az objektumról alkotott fogalmakon alapszik (ha csak empirikusokon is), egyáltalában nem logikai, hanem esztétikai, vagyis az ítéletnek nem objektív, hanem csak szubjektív mennyiségét tartalmazza, amelyre én az *általánosérvényűség* kifejezést használom, amely valamely képzetnek nem a megismerőképességhez, hanem a tetszés és nem-tetszés érzéséhez való vonatkozásának érvényességét jelöli minden szubjektum számára. (De használhatjuk ugyanezt a kifejezést az ítélet logikai mennyiségére is, ha hozzátesszük az *objektív* általános-

érvényűséget, megkülönböztetve a szubjektívtől, amely mindenkor esztétikai.)

Mármost egy *objektívan általános érvényű* ítélet *mindenkor szubjektív* is, vagyis ha az ítélet mindenre érvényes, amit egy adott fogalom tartalmaz, akkor mindenki számára is érvényes, aki e fogalom révén képzel el egy tárgyat. De nem lehet a logikaira következtetni a *szubjektív általánosérvényűségről*, azaz esztétikairól, amely nem alapszik semmiféle fogalmon, mert az ítéletek ilyen jellege egyáltalán nem az objektumot illeti. Éppen ezért különös fajtájúnak kell lennie az esztétikai általánosságnak is, amelyet egy ítéletnek tulajdonítunk, mivel az a szépség predikátumát nem az *objektum* fogalmával kapcsolja össze — a maga egész logikai szféráját tekintve —, de ugyanazt mégis kiterjeszti az ítélők egész szférájára.

A logikai mennyiség tekintetében minden ízlésítélet *egyes* ítélet. Mivel ugyanis a tárgyat közvetlenül az én érzésemhez, a tetszéshez és a nem-tetszéshez kell szabnom, és mégsem fogalmak által, azok tehát nem rendelkezhetnek az objektív-általános érvényű ítélet mennyiségével; jóllehet ha az ízlésítélet tárgyának egyes képzete az utóbbit meghatározó feltételek szerint összehasonlítás által fogalommá változik, ebből létre jöhet egy logikai általános ítélet: pl. a rózsát, amelyet megpillantok, az ízlésítélet által szépnek nyilvánítom. Ellenben azt az ítéletet, amely a sok egyes összehasonlításából ered: például a rózsák általában szépek, most már nem csupán esztétikai, hanem esztétikai alapozottságú logikai ítéletként mondjuk ki. Ez az ítélet mármost: a rózsa (illatát tekintve) kellemes, esztétikai és egyes ítélet ugyan, de nem ízlés-, hanem érzéki ítélet. Nevezetesen abban tér el az előbbitől, hogy az ízlésítélet az általánosságnak egy *esztétikai mennyiségét*, azaz a mindenki számára való érvényességét hordja magában, amelyet nem lelhetünk fel a kellemesről alkotott ítéletben. Egyedül csak a jóról alkotott ítéleteknek van nemcsak esztétikai, hanem logikai általánosságuk is — még ha mindjárt egy tárgy láttán érzett gyönyört határoztak is meg —, mert ezek a tárgyra is érvényesek mint annak megismerései, s ezért mindenki számára is érvényesek.

Ha az objektumokat pusztán fogalmak szerint ítéljük meg, akkor a szépség minden képzete veszendőbe megy. Tehát nem létezhet semmiféle olyan szabály, amelynek alapján valakit kényszeríteni

lehetne arra, hogy valamit szépnek ismerjen el. Hogy egy ruha, egy ház, egy virág vajon szép-e, ezt semmiféle okkal vagy alaptétellel nem engedjük ítéletünkre ráerőszakolni. A tárgyat saját szemünkkel akarjuk látni úgy, mintha a gyönyör csak az érzettől függene; és mégis azt hisszük, ha a tárgyat aztán szépnek nevezzük, hogy egy általános vélemény szól mellettünk, és igényt tartunk mindenki hozzájárulására, ezzel szemben minden személyes érzékelés egyedül csak a szemlélő és annak élvezése számára lenne döntő.

Mármost látható ebből, hogy az ízlés ítéletében nem posztulálunk mást a tetszésre vonatkozóan, mint ilyesféle *általános véleményt* fogalmak közvetítése nélkül; tehát a *lehetőségét* valamely esztétikai ítéletnek, amelyet egyúttal mindenki számára érvényesnek tekinthetünk. Az ízlésítélet maga nem *posztulálja* mindenki egyetértését (hiszen ezt csak egy logikailag általános ítélet teheti, mivel ez okokra tud hivatkozni), ez csak felteszi mindenki hozzájárulását, mint a szabály egy esetét, amelynek tekintetében nem fogalmaktól, hanem mások hozzájárulásától várja el a megerősítést. Az általános vélemény tehát csak egy eszme (hogy min alapul, itt még nem vizsgáljuk). Aki úgy véli, hogy ízlésítéletet alkot, valóban ennek az eszmének megfelelően ítél-e, az lehet bizonytalan; de hogy mégis erre vonatkoztatja, tehát hogy ennek ízlésítéletnek kell lennie, azt a „szépség" kifejezése hirdeti. Önmaga számára azonban bizonyságot szerezhet, ha a puszta tudat által elkülöníti mindazt, ami a kellemeshez utal és a jóhoz tartozik, a gyönyörtől, ami még számára megmarad; és ez minden, amire ő minden oldalról remélheti a helyeslést: egy olyan igény, amelyre fel is lenne jogosítva ilyen feltételek mellett, ha azokkal szemben nem hibázott volna gyakorta és nem mondott volna téves ízlésítéletet.

9. §. *Annak a kérdésnek a vizsgálata, vajon az ízlésítéletben a tetszés érzése előzi-e meg a tárgy megítélését, vagy ez előzi meg amazt*

E feladat megoldása az ízlés kritikájához szolgáló kulcs, és ezért minden figyelmet megérdemel.

Ha az adott tárgy feletti tetszés lenne az első, és az ízlésítéletben csak ennek általános közölhetőségét kellene a tárgy képzetének

tulajdonítani, akkor az ilyen eljárás önmagával állana ellentétben. Hiszen az ilyen tetszés nem lenne más, mint a puszta kellemesség az érzékelésben, ennélfogva természete szerint csak személyes érvényessége lehetne, mert közvetlenül függene attól a képzettől, amely által a tárgy adott.

Tehát az adott képzetben a lelkiállapot általános közlésképessége az, amely mint az ízlésítélet szubjektív feltétele annak alapul szolgál, és következményének a tárgy feletti tetszésnek kell lennie. Azonban semmi sem közölhető általánosan mint ismeret és képzet, amennyiben az a megismeréshez tartozik. Hiszen ez utóbbi egyedül csak annyiban objektív, és csak ezáltal van általános érintkezési pontja, amennyiben minden ember képzelőerejét megegyezésre kényszeríti. Ha mármost a képzet ezen általános közölhetőségéről alkotott ítélet meghatározó okát pusztán szubjektíven kell elgondolni, nevezetesen a tárgyról alkotott fogalom nélkül, akkor ez nem lehet más, csak az a lelkiállapot, amelyet a képzelőerők egymáshoz való viszonyában lelünk fel, amennyiben ezek egy adott képzetet *általában a megismerésre* vonatkoztatnak.

Azoknak a megismerőerőknek, amelyeket ez a képzet latba vet, itt szabad játékuk van, mert semmiféle határozott fogalom nem korlátozza őket egy különös megismerési szabályra. Így a lelkiállapotnak ebben a képzetben olyannak kell lennie, amely a képzelőerők szabad játékának érzése a megismeréshez vezető adott képzetben. Mármost valamely képzethez, amely egy tárgyat úgy állít elénk, hogy abból egyáltalában megismerés legyen, hozzátartozik a szemlélet sokrétűségének szintézisét megteremtő *képzelőerő*, valamint az értelem a fogalom olyan egysége számára, amely a képzeteket egyesíti. A megismerőképességek valamely *szabad játékának* ez az állapota egy olyan képzetnél, amely egy tárgyat állít elénk, általánosan közölhetővé kell válnia, mert a megismerés mint az objektum meghatározása — amellyel adott képzeteknek (legyenek bármely szubjektumban) összhangban kell lenniük — a képzetnek olyan fajtája, amely mindenki számára érvényes.

A képzet e fajtájának szubjektív általános közölhetősége nem lehet más egy ízlésítéletben — mivel ez nem jöhet létre egy meghatározott fogalom előfeltételezése nélkül —, mint a lelkiállapot a képzelőerő

és az értelem szabad játékában (amennyiben ezek egymással összhangban vannak, miként az valamely megismeréshez egyáltalában szükséges); amennyiben tudatában vagyunk annak, hogy ez a megismeréshez egyáltalában megfelelő szubjektív viszony épp úgy érvényes mindenki számára, és következésképpen általánosan közölhetőnek is kell lennie, ahogyan minden meghatározott megismerés is az, amely mégis mindig ezen a viszonyon mint szubjektív feltételen alapszik.

A tárgynak vagy a tárgyat adó képzetnek ez a pusztán szubjektív (esztétikai) megítélése mármost megelőzi annak tetszését, és ez az oka a megismerőképességek harmóniája tetszésének; viszont a tárgyak megítélése szubjektív feltételeinek ezen az általánosságán alapszik egyedül a gyönyör általános szubjektív érvényessége, amelyet a szépnek nevezett tárgy képzetével kapcsolunk össze.

Az, hogy az ember lelkiállapotának közlése tetszéssel jár, még ha csak a megismerőképességek szempontjából is, könnyen kifejthető (empirikusan és pszichológiailag) az embernek a társasághoz való természetes hajlandóságából. Ez azonban célunkhoz nem elegendő. Az ízlésítéletben mindenki másnál is szükségképpen feltételezzük azt a tetszést, amelyet mi érzünk, amikor valamit szépnek nevezünk, mintha csak a tárgy olyan minőségének kellene azt tekinteni, amely fogalmak szerint van azon meghatározva; mivel a szépség önmagában semmi a szubjektum érzésére való vonatkozás nélkül. Ennek a kérdésnek kifejtését azonban el kell halasztanunk addig, amíg választ nem adunk arra: hogyan és mint lehetségesek az a priori esztétikai ítéletek.

Most még azzal a kisebb jelentőségű kérdéssel foglalkozunk: mi módon ébredhetünk az ízlésítéletben a megismerőerők egymás közötti kölcsönös szubjektív megegyezésének tudatára, hogy esztétikailag pusztán a belső érzék és érzékelés által vagy intellektuálisan célszerű tevékenységünk tudata által hozzuk azokat mozgásba.

Ha az adott képzet, amely az ízlésítéletet létrehozza, fogalom, amely a tárgy megítélésében az értelmet és a képzelőtehetséget az objektum megismerésévé egyesítette, akkor ennek a viszonynak tudata intellektuális lenne (mint az ítélőerő objektív sematizmusában, amellyel a kritika foglalkozik). De akkor az ítéletet nem is a tetszés és a nem-tetszés vonatkozásában alkotnánk meg, ennélfogva nem lenne ízlésítélet. Csakhogy az ízlésítélet fogalmaktól függetlenül

határozza meg az objektumot a gyönyör és a szépség predikátuma szempontjából. Igy a viszonynak ez a szubjektív egysége csak érzet révén ismertetheti meg magát. Mindkét képességnek (a képzelőerőnek és az értelemnek) határozatlan, de az adott képzet ösztönzése révén mégis egyértelmű tevékenységre való felszítása — mégpedig olyanra, amely a megismeréshez általában hozzátartozik — az az érzékelés, amelynek az ízlésítélet posztulálja általános közölhetőségét. Egy objektív viszonyt csak elgondolni lehet ugyan, de amennyiben feltételei szerint szubjektív, mégis lehet érezni a lélekre gyakorolt hatásában; és egy viszonynál, amely nem fogalmat vesz alapul (mint amilyen a képzelőerő viszonya általában valamely megismerőképességhez), e viszonynak semmilyen más tudata nem lehetséges, csak annak a hatásnak érzékelése révén, amely a kölcsönös összhang útján felszított mindkét lelki képesség (a képzelőerő és az értelem) megkönnyített játékában rejlik. Egy olyan képzet, amely mint egyes — másokkal való összevetés nélkül — mégis összhangban áll az általánosság feltételeivel, amely egyáltalán az értelem dolgát jelenti, a megismerőképességeket olyan megfelelő kedvre hangolja, amit megkövetelünk minden megismeréshez, és ezért érvényesnek tartunk mindenki számára, aki az értelem és az érzékek által ezek kapcsolatában arra rendeltetett, hogy ítéljen (tehát minden ember számára).

A szépnek a második mozzanatból következő magyarázata

Szép az, ami fogalom nélkül általánosan tetszik.

Az ízlésítéletek harmadik mozzanata a célok azon relációja szerint, amelyeket bennük vizsgálunk

10.§. *A célszerűségről általában*

Ha azt, hogy egy cél micsoda, transzcendentális meghatározásai alapján akarjuk magyarázni — (anélkül, hogy feltételeznénk valami empirikust, amilyen a tetszés érzése) —, akkor a cél valamely *fogalom*

tárgya, amennyiben ezt annak okaként tekintjük (mint lehetőség és ennek reális alapja), és valamely fogalom kauzalitása — *tárgya* tekintetében — a célszerűség (forma finalis). Tehát ahol nemcsak a tárgy megismerését, hanem magát a tárgyat (annak formáját vagy egzisztenciáját) véljük ez utóbbiról alkotott fogalom által lehetséges okozatnak, ott egy célt gondolunk el. Az okozat képzete itt okának meghatározó alapja és az utóbbit megelőzi. Egy képzet kauzalitásának tudata, a szubjektum állapota tekintetében itt általában azt jelenti, hogy azt ebben *megőrizzük*, amit tetszésnek hívunk; viszont a nem-tetszés az a képzet, amely az okot tartalmazza a képzetek állapotának saját ellentétükként való meghatározásához (azok távoltartásához vagy eltávolításához).

A megkívánóképesség lenne viszont az akarat, amennyiben az csak fogalmak által, vagyis egy cél képzetének megfelelő cselekvéssel határozható meg. Célszerűnek nevezünk azonban egy objektumot, egy lelkiállapotot vagy akár egy cselekvést akkor is, még ha mindjárt lehetőségük nem tételezi fel szükségképpen egy cél képzetét, pusztán csak azért, mert lehetőségüket csak annyiban tudjuk magyarázni és felfogni, amennyiben célok *szerinti kauzalitást* fogadunk el mint annak okát, azaz egy olyan akaratot, amely őket egy bizonyos szabály képzete alapján így rendezte. A célszerűség tehát annyiban lehet cél nélkül, amennyiben ennek a formának okait nem egy akaratban tételezzük, de lehetőségének megértését mégis csak akkor tudjuk magunknak megmagyarázni, ha azt egy akaratból vezetjük le. Mármost azt, amit megfigyelünk, nem szükséges mindig az ész által is (annak lehetősége szerint) belátni. Tehát egy ilyen forma szerinti célszerűséget, anélkül, hogy számára egy célt vennénk alapul (mint a nexus finalis anyagát), legalábbis megfigyelhetünk, és a tárgyakon — ha másként nem is, mint a reflexió által — észrevehetünk.

11.§. *Az ízlésítélet alapja nem más, mint valamely tárgy (vagy e tárgy elképzelésmódja) célszerűségének formája*

Minden cél, ha azt a gyönyör okának tekintjük, mindig hordoz magában egy érdeket mint a tetszés tárgyáról alkotott ítélet meg-

határozó okát. Így az ízlésítélet nem alapulhat semmiféle szubjektív célon. De valamely objektív célnak, vagyis magának a tárgynak még a célkapcsolat elvei szerint való lehetősége, sőt a jónak semmiféle fogalma sem határozhatja meg az ízlésítéletet, mivel ez esztétikai és nem a megismerésé, amely tehát nem a tárgy minőségét és ilyen vagy amolyan ok által adott külső vagy belső lehetőségét érinti, hanem csupán a képzelőerők egymáshoz való viszonyát, amennyiben azokat egy képzet meghatározza.

Ez a viszony mármost egy tárgynak mint szépnek meghatározásában összefügg a tetszés érzésével, amelyet az ízlésítélet által ugyanakkor mindenki számára érvényesnek nyilvánítunk; következésképpen a képzetet kísérő kellemesség épp oly kevéssé tartalmazhatja a meghatározó okot, mint a tárgy tökéletességének képzete és a jó fogalma. Így semmi más nem hozhatja létre a gyönyört csak valamely (sem objektív, sem szubjektív) minden cél nélküli tárgy képzetében levő szubjektív célszerűség, következésképpen a képzetben levő célszerűség puszta formája, amely számunkra egy tárgyat meghatároz — amennyiben ezeknek tudatában vagyunk —, és e gyönyört mi fogalom nélkül általánosan közölhetőnek, tehát az ízlésítélet meghatározó okának ítéljük.

12.§. *Az ízlésítélet a priori alapokra épül*

Valamely tetszés vagy nem-tetszés érzésének mint okozatnak valamilyen képzettel (érzettel vagy fogalommal) mint annak a priori okával való kapcsolatát megállapítani teljességgel lehetetlen, mert az olyan okszági viszony lenne, amely (a tapasztalat tárgyai körében) mindenkor csak a posteriori és magának a tapasztalatnak segítségével ismerhető fel. A gyakorlati ész kritikájában ugyan a tisztelet érzését (mint ennek az érzésnek különös és sajátos módosulását, amelyet sehogyan sem lehet összeegyeztetni sem a tetszéssel, sem a nemtetszéssel, amit az empirikus tárgyaktól nyerünk) valóban az a priori általános erkölcsi fogalmakból vezettük le. Ott azonban a tapasztalat határait is túlléphettük, és olyan kauzalitást hívhattunk létre, amely a szubjektumnak egy érzékfeletti tulajdonságán, nevezetesen a szabadságon alapult. De ezt az érzést tulajdonképpen még ott sem származ-

tattuk az erkölcsiség eszméjéből mint okból, hanem csak az akaratmeghatározást vezettük le belőle. De egy bármi által meghatározott akarat lelkiállapota magánvalósága szerint már a tetszés érzése és vele azonos, tehát nem okozatként következik belőle; amely utóbbit csak akkor kellene feltételezni, ha az erkölcsiség fogalma mint valamely jó fogalma megelőzné a törvény által eszközölt akaratmeghatározást; mivel akkor azt a tetszést, amely e fogalommal párosulna, ebből mint puszta ismeretből hiába próbálnánk levezetni.

Mármost hasonló a helyzet az esztétikai ítéletben rejlő tetszés esetében: csakhogy ez itt pusztán kontemplatív, és nem fűződik érdeke ahhoz, hogy az objektumra hasson, ezzel szemben a morális ítéletben gyakorlati. A puszta formális célszerűség tudata a szubjektum megismerőerőinek játékában egy olyan képzet esetében, amely által egy tárgy adódik, maga a tetszés, mert ez valamely esztétikai ítéletben a szubjektum megismerőerői felszítására irányuló tevékenységének egy meghatározó okát tartalmazza — tehát egy belső, valamely meghatározott ismeretre való korlátozódás nélküli, a megismerés szempontjából általában való kauzalitást (amely célszerű) —, ennélfogva egy képzet szubjektív célszerűségének puszta formáját. Ez a tetszés semmiféleképpen sem gyakorlati, sem úgy, mint a kellemesség patologikus alapjából származó, sem pedig mint az elképzelt jónál, ahol az az intellektuálisból ered. De mégis van saját magában kauzalitása, mégpedig, hogy *megőrizze* a képzetnek magának az állapotát és a megismerőerők minden további szándék nélküli tevékenységét. Azért *időzünk* el a szép szemléleténél, mert ez a szemlélet önmagát erősíti és reprodukálja, amely analóg ezzel az elidőzéssel (de mégsem azonos vele), mivel a tárgy képzetében egy inger ismételten felkelti a figyelmet, miközben a lélek passzív marad.

13.§. *A tiszta ízlésítélet független a vonzóerőtől és a megindultságtól*

Minden érdek rontja az ízlésítéletet és elveszi pártatlanságát, kiváltképpen akkor, ha ez nem úgy, mint ahogyan az ész érdeke a célszerűséget a tetszés érzése elé bocsátja, hanem ezt alapozza arra, amint ez utóbbi valamely dologról alkotott esztétikai ítéletben

mindig megtörténik, amennyiben az gyönyörködtet vagy fájdalmat okoz. Ezért azok az ítéletek, amelyek így afficiálódnak, vagy semmilyen, vagy pedig sokkal kevesebb igényt tarthatnak az általános helyeslésre, mint az ízlés meghatározó okai között gondolt érzetek. Az ízlés mindenkor még barbár az élvezéshez, amikor szüksége van arra, hogy *vonzóerők és megindultságok* keveredjenek hozzá, sőt ezeket még helyeslésének mércéjévé is teszi.

Közben a vonzóerőt gyakran nem csupán mint az esztétikai általános élvezésének járulékát számítjuk a szépséghez (amely mégiscsak tulajdonképpen a puszta formát érintené), hanem azt szépségnek nyilvánítjuk még önmagában is, mint az élvezés anyagát a formához; ez olyan félreértés, amely — mint néhány más is, aminek mégis valami valóság szolgál alapul — e fogalmak gondos meghatározásaival megszüntethető.

Az olyan ízlésítélet, amelyre vonzóerő és megindultság nem hatnak (mégha mindjárt összefüggenek is a szép élvezésével), amelynek tehát pusztán a forma célszerűsége szolgál meghatározó okul — ez a tiszta ízlésítélet.

14.§. *Magyarázat példák által*

Az esztétikai ítéletek, akár csak az elméletiek (logikaiak), empirikusakra és tisztákra oszthatók fel. Az előbbiek azok, amelyek kellemességet vagy kellemetlenséget, az utóbbiak pedig, amelyek valamely tárgynak vagy elképzelésmódjának szépségét mondják ki; amazok érzéki ítéletek (anyagi esztétikai ítéletek), emezek (mint formálisak) egyedül a tulajdonképpeni ízlésítéletek.

Valamely ízlésítélet tehát csak annyiban tiszta, amennyiben annak meghatározó okával nem keveredik semmiféle pusztán empirikus gyönyör. Ez azonban minden esetben megtörténik, ha a vonzóerőnek vagy a megindultságnak része van abban az ítéletben, amely által valamit szépnek kell nyilvánítani.

Mármost ismét felmerülhet néhány olyan ellenvetés, amely a vonzóerőt végül is nemcsak a szépség szükségszerű tartozékaként tünteti fel, hanem mint akár olyat, ami önmagában is elégséges ahhoz, hogy szépnek nevezzük. Egy puszta színt, pl. egy pázsitos

hely zöldjét, egy puszta hangot (megkülönböztetésül a zörejtől és a zajtól), mint a hegedűé is, legtöbben a maga magánvalósága szerint neveznek szépnek, noha mindkettőnek látszólag csupán a képzetek anyaga, nevezetesen egyedül az érzet szolgál alapjául, és ezért csupán azt érdemli meg, hogy kellemesnek nevezzék. Ámde mégis ugyanakkor azt is észrevesszük, hogy akár a szín, akár a hang érzetei, mindketten csak annyiban tartják magukat jogosultnak arra, hogy szépnek számítsanak, amennyiben *tisztán;* ez olyan meghatározás, amely már a formára vonatkozik, és egyben az egyetlen is, ami ezekből a képzetekből teljes bizonyossággal általánosan közölhető; mert az érzetek minősége maga nem minden szubjektumban fogadható el azonosnak, és egy színnek a másiknál kellemesebb volta, vagy egy hangszernek a másiknál különb hangja nehezen fogadható el olyannak, mint amit mindenki azonos módon ítél meg.

Ha Eulerrel együtt elfogadjuk, hogy a színek az éter egyidejűleg egymást követő lüktetései (pulsus) ugyanúgy, ahogyan a hangok a zendülésben megrázkódtatott levegőé, és ami a leglényegesebb, hogy a lélek nem pusztán az érzékek által észlelné azoknak hatását a szerv felélesztésére, hanem a reflexió által a benyomások szabályos játékát is (tehát a különböző képzetek kapcsolatában levő formát), akkor a szín és a hang nem lennének pusztán érzetek, hanem már azok valamely sokrétűsége egységének formális meghatározásai, és akkor önmagukban is a szépséghez lennének sorolhatók.

Egy egyszerű érzéklésmódban rejlő tisztaság azonban azt jelenti, hogy ennek egyformaságát semmiféle különleges érzet nem zavarja és nem szakítja meg, ez pusztán a formához tartozik; mert absztrahálni ennek az érzékelésmódnak minőségéből tudunk (hogy vajon színt és milyen színt, vagy hangot és milyen hangot képzelek el). Ennélfogva minden egyszerű színt, amennyiben tiszta, szépnek tartunk; a keverteknél nincs meg ez a kiváltság, éppen ezért, mivel ezek nem egyszerűek, nem rendelkezünk a megítélés mércéjével, hogy tisztának vagy nem tisztának nevezzük őket.

Ami azonban a tárgynak a formája miatt tulajdonított szépséget illeti, amennyiben azt, mint egyesek vélik, a vonzóerő által még fokozni is lehetne, úgy ez a hamisítatlan, megvesztegethetetlen, alapos ízlésre vonatkozóan közönséges és igen hátrányos tévedés; noha kétség-

telenül még vonzóerő is járulhat a szépséghez, hogy a lelket a tárgy képzete által a száraz élvezésen kívül érdekeltté is tegye, és így az ízlésnek és kultúrájának, dicséretére szolgáljon, különösen akkor, ha az még nyers és gyakorlatlan. Valójában azonban kárt okoz az ízlésítéletnek, ha mint a szépség meghatározó oka vonja magára a figyelmet. Mert ez annyiban roppant téves, hogy a vonzóerő ahhoz hozzájárulna, és inkább — amikor az ízlés még gyenge és gyakorlatlan, amennyiben a szép formát nem zavarná — mint idegen elemet elnézéssel kellene fogadni.

A *rajz* a lényeges a festészetben, a szobrászatban, sőt minden képzőművészetben, az építő- és kertművészetben is, amennyiben ezek szépművészetek, amelyekben nem az jelenti minden készség okát az ízlés számára, ami az érzetben gyönyörködtet, hanem pusztán az, ami formája által tetszik. A vázlatot kifestő színek a vonzóerőhöz tartoznak; a tárgyat önmagában ugyan élénkíthetik az érzékelés számára, de nem tehetik szemlélésre méltóvá vagy széppé, sőt azáltal, amit a szép forma megkövetel, nagyobbrészt ugyancsak korlátozottak, és még ott is, ahol megengedett a vonzóerő, kizárólag az előbbi által nemesülnek meg.

Az érzékek tárgyainak valamennyi formája (a külsőké csakúgy, mint közvetve a belsőké is) vagy *alak*, vagy *játék;* az utóbbi esetben vagy az alakok játéka (a térben: mimika és tánc), vagy az érzetek puszta játéka (az időben). Ehhez hozzájárulhat a színek vagy egy hangszer kellemes hangjainak vonzóereje, de az előbbiben a rajz, az utóbbiban a kompozíció jelenti a tiszta ízlésítélet tulajdonképpeni tárgyát; és hogy a színeknek csakúgy, mint a hangoknak tisztasága, vagy akár ezeknek sokrétűsége és eltéréseik látszólag hozzájárulnak a szépséghez, ez nem azt jelenti, hogy mert önmagukban kellemesek, egyúttal azonos jellegű kiegészítést kínálnak a forma gyönyöréhez, hanem mert azok ez utóbbit pontosabban, határozottabban és tökéletesebben teszik szemléletessé, és ezenkívül a képzetet vonzóerejük révén élénkítik, amennyiben magára a tárgyra hívják fel és állandósítják a figyelmet.

Maga az, amit díszítő elemnek (parerga) nevezünk, vagyis az, ami nem belsőlegesen tartozik a tárgy egész képzetéhez mint alkatrész, hanem csak külsőlegesen mint adalék, és az ízlés élvezését fo-

kozza, ezt mégis csak a formája által cselekszi: pl. a képek keretei, a szobrok öltözetei vagy egy pompás épület köré épített oszlopsorok. De ha a díszítőelem nem magában a szép formában rejlik, akkor az ilyen aranyos keret, pusztán arra való, hogy vonzóereje révén a képet tetszésre ajánlja; ilyenkor azután ékességnek nevezzük, s ez kárára van az igazi szépségnek.

A *megindultság* olyan érzet, amelynél a kellemesség csak pillanatnyi akadály, és az életerő ezt követő fokozottabb kiáradása útján jön létre, egyáltalán nem tartozik a szépséghez. A fenségesség azonban (amellyel a megindultság érzése összefügg) a megítélésnek más mércéjét követeli meg, mint amelyen az ízlés alapszik; és így valamely tiszta ízlésítéletnek sem a vonzóerő, sem a megindultság, egy szóval semmilyen érzelem nem lehet meghatározó oka mint az esztétikai ítélet anyaga.

15.§. *Az ízlésítélet teljesen független a tökéletesség fogalmától*

Az *objektív* célszerűséget csak a sokrétűnek egy határozott célra való vonatkozása útján lehet megismerni, tehát csak valamely fogalom által. Már ebből magából is kitűnik, hogy a szép, amelynek megítélésénél egy puszta formális célszerűség, azaz egy cél nélküli célszerűség szolgál alapul, a jó képzetétől egészen független, mert ez utóbbi objektív célszerűséget, azaz a tárgy valamely határozott célra való vonatkozását tételezi fel.

Az objektív célszerűség vagy külső célszerűsége a tárgynak, azaz a *hasznosságé*, vagy belső, azaz a *tökéletességé*. Hogy egy tárgy láttán érzett gyönyör, amiért mi azt szépnek nevezzük, nem alapulhat hasznosságának képzetén, az a két előző fejezetből kellőképpen kiviláglik: mert akkor ez nem lenne a tárgy által felkeltett közvetlen gyönyör amely utóbbi a szépről alkotott ítélet lényegi feltétele. De egy objektív belső célszerűség, vagyis tökéletesség már közelebb kerül a szépség predikátumához, és ennélfogva híres filozófusok a szépséggel azonosnak tartották, bár azzal a pótlással, hogy ezt nehezen kibogozhatónak gondolják el. Az ízlés kritikájában legfontosabb annak eldöntése, hogy valóban feloldódhat-e a szépség is a tökéletesség fogalmában.

Az objektív célszerűség megítéléséhez mindenkor szükségünk van egy cél fogalmára, éspedig (ha ama célszerűségnek nem külsőnek

[hasznosságnak], hanem belsőnek kell lennie) egy olyan belső cél fogalmára, amely tartalmazná a tárgy belső lehetőségének alapját. Ha mármost egyáltalán csak az cél, amelynek *fogalma* úgy tekinthető, mint magának a tárgy lehetőségének az alapja: akkor, hogy valamely dolog objektív célszerűségét elképzeljük, egy arról alkotott fogalomnak kell azt megelőznie, *hogy mi is legyen az a dolog;* és ebben a sokrétűnek egy ilyen fogalommá történő összehangolódása (amely benne összefüggésének szabályát adja) ez maga egy dolog *kvalitatív* tökéletessége. Teljesen különbözik ettől a *kvantitatív*, vagyis minden egyes dolognak a maga nemében való tökéletessége, ez pusztán nagyságfogalom (a mindenségé), ahol azt már előzetesen meghatározottnak gondoljuk el, hogy mi is legyen ez a *dolog*, és csak azt kérdezzük, vajon minden ehhez szükséges megvan-e benne. Valamely dolog képzetében levő formális, azaz a sokrétűnek eggyé való összehangolása (nem meghatározva, hogy az mi is legyen) önmagában egyáltalán semmilyen objektív célszerűséget sem tesz felismerhetővé: mert — mivel abból, amit ez egyből mint *célból* (hogy ez a dolog mi legyen) absztrahálunk — nem marad meg más a szemlélő lelkében, mint a képzetek szubjektív célszerűsége, amely ugyan megadja az elképzelés állapotának a szubjektumban levő bizonyos célszerűségét, és ebben valamely kellemességét annak, hogy a képzelőerő számára egy adott formát felfogjon, de nem adja meg a tökéletességét az olyan tárgynak, amelyet itt nem valamely cél fogalma által gondolunk el. Mint pl. ha az erdőben olyan tisztásra lelek, amely körül a fák körben állnak, és nem képzelek el magamnak valamely célt, nevezetesen hogy ez a tisztás esetleg falusi táncra szolgál, a puszta forma a tökéletesség legcsekélyebb fogalmát sem kínálja. Valóságos ellentmondás azonban, ha egy cél nélküli, formális *objektív* célszerűséget képzelünk el, azaz egy *tökéletesség* puszta formáját (minden anyag és *fogalom* nélkül ahhoz, amivé összeillesztjük, még ha az csak valamely törvényszerűség puszta eszméje is lenne egyáltalában).

Mármost az ízlésítélet esztétikai ítélet, vagyis olyan, amely szubjektív alapokon nyugszik és meghatározó oka nem lehet fogalom, tehát egy meghatározott cél fogalma sem. Így a szépség által, mint amely formális szubjektív célszerűség, a tárgy valamely tökéletességét semmiképpen sem gondoljuk el állítólagosan formális, de ugyan-

akkor mégis objektív célszerűségként, és az a különbség is semmis a szép és a jó fogalmai között, mintha mind a kettő csupán logikai formájában különböznék — az első a tökéletességnek csupán nehezen kibogozható, a második egy világosabb fogalma lenne, de tartalmukat és eredetüket nézve egyformák —, mert akkor közöttük nem specifikus lenne a különbség, hanem az ízlésítélet éppen annyira megismerési ítélet is lenne, mint az olyan ítélet, amely által valamit jónak nyilvánítunk; mint amikor az egyszerű ember azt mondja, hogy a csalás igazságtalan: akkor ítéletét zavaros elvekre, a filozófus viszont világos, de alapjában véve mindkettő egyforma ész-elvekre alapozza.

De már említettem, hogy az esztétikai ítélet egyedüli a maga nemében, és semmiképpen sem szolgálja a tárgy megismerését (még egy zavarosat sem) — amely utóbbi csak logikai ítélet révén jön létre; mivel amaz csak a szubjektumra vonatkoztatja azt a képzetet, amely egy objektumot megad, és a tárgynak nem a minőségét, hanem csak célszerű formáját juttatja érvényre azoknak a képzelőerőknek meghatározásában, amelyek azzal foglalkoznak. Az ítéletet éppen ezért nevezzük esztétikainak, mert meghatározó oka nem fogalom, hanem a lelkierők játékában levő összhangnak (a belső érzékekben történő) megérzése, amennyiben ez érzékelhető. Ezzel szemben ha esztétikainak akarnánk nevezni zavaros fogalmakat és az objektív ítéletet, amely azokon alapul, akkor olyan értelmünk lenne, amely érzékileg ítél, vagy pedig olyan érzékünk, amely fogalmak által képzeli el objektumait, ami mindkettő ellentmond önmagának. A fogalmak képessége — legyenek bár zavarosak vagy világosak — az értelem; és bár az ízlésítélethez mint esztétikai ítélethez (mint minden ítélethez) értelem is tartozik, de ez mégsem úgy tartozik hozzá, mint egy tárgy megismerésének képessége, hanem mint az ítélet és (fogalom nélküli) meghatározásának képessége a szubjektumhoz és ennek belső érzéséhez való viszonya szerint, éspedig annyiban, amennyiben ez az ítélet valamely általános szabály szerint lehetséges.

16.§. *Nem tiszta az az ízlésítélet, amely által egy tárgyat egy meghatározott fogalom feltétele mellett szépnek nyilvánítok*

A szépségnek két fajtája van: szabad szépség *(pulchritudo vaga)*, vagy a pusztán járulékos szépség *(pulchritudo adhaerens)*. Az első semmiféle fogalmat nem előfeltételez arról, hogy a tárgy mi legyen; a második előfeltételez ilyent, és ennek alapján a tárgy tökéletességét. Az előbbieket ilyen vagy amolyan dolog (magában is megálló) szépségének nevezzük; az utóbbit mint valamely fogalomhoz járulót (feltételezett szépséget) olyan tárgyaknak tulajdonítjuk, amelyek egy különös cél fogalma alá tartoznak.

A virágok szabad természeti szépségek. Hogy egy virág milyen dolog, azt a botanikuson kívül aligha tudja más; és még ő sem veszi tekintetbe ezt a természetes célt, aki felismeri rajta a növények ivarszervét, ha a virágról ízlése útján alkot ítéletet. Tehát nem alapozzuk ezt az ítéletet semmiféle rangú és rendű tökéletességre, semmiféle olyan belső célszerűségre, amelyre a sokrétűség szintézise vonatkozna. Sok madár (papagáj, kolibri, paradicsommadár), nagyszámú tengeri krusztácea önmagukban szépségek, amelyek nem illetnek meg semmilyen, a célja szempontjából fogalmak alapján meghatározott tárgyat, hanem szabadon és önmagukért tetszenek. Így a meandér-szalagdísz rajza, a szegélyezések vagy a papír tapéták lombdísze stb. önmagukban semmit sem jelentenek: semmit sem ábrázolnak, semmilyen határozott fogalom alá tartozó objektumot; és szabad szépségek. Azt is, amit a zenében fantáziának (téma nélkülinek) nevezünk, sőt valamennyi szöveg nélküli zenét ehhez a fajtához sorolhatjuk.

Egy szabad szépség megítélésében (a puszta forma szerint) az ízlésítélet tiszta. Nem tételezünk fel semmiféle fogalmat egy olyan célról, amelyre az adott tárgynál a sokrétűség szolgálna, és amit tehát ez ábrázolna, ami által a képzelőerő szabadsága, amely a tárgy megfigyelésénél mintegy szerepet játszik, akárcsak korlátozva is lenne.

Mindazonáltal egy ember szépsége (és ezen a fajtán belül férfié, nőé vagy gyermeké), egy ló, egy épület szépsége (pl. templom, palota, fegyverraktár vagy kerti ház) feltételezi a célnak olyan

fogalmát, amely meghatározza, hogy mi is legyen az a dolog, ennélfogva tökéletességének fogalmát, és így csupán járulékos szépség. Ahogyan mármost a kellemesség (az érzet) és a szépség kapcsolata — amely tulajdonképpen csak a formát illeti — akadályozta az ízlésítélet tisztaságát: úgy a jónak is a széphez fűződő kapcsolata (amihez nevezetesen a sokrétűség a dolog számára magának a célnak megfelelően jó) ugyanígy csorbítja annak tisztaságát.

Sok mindent, ami közvetlen szemlélésre tetszik, rárakhatnánk egy épületre, hacsak nem egy templomról lenne szó, meg tudunk szépíteni valamely alakot mindenféle cikornyákkal és könnyű, de mégis szabályos vonásokkal (ahogyan az új-zélandiak teszik a maguk tetoválásával), feltéve, hogy ez az alak nem ember lenne; és egy embernek sokkal finomabb vonásai és arculatának tetszetősebb, gyengédebb körvonalai lehetnének, ha annak nem férfit, méghozzá éppen egy harcost kellene ábrázolnia.

Mármost egy dologban rejlő sokrétűség láttán érzett gyönyör fogalomra alapozott gyönyört jelent arra a belső célra vonatkozóan, amely lehetőségét meghatározza, a szépség láttán érzett gyönyör azonban olyan, hogy nem tételez fel fogalmat, hanem közvetlenül ahhoz a képzethez kapcsolódik, amely által a tárgy adva van (nem amely által azt elgondoljuk). Ha ugyanis az ízlésítéletet tesszük függővé az utóbbi szempontjából az előbbiekben levő céltól, mint észítéleteket, s ezáltal korlátozzuk, akkor az többé már nem szabad és tiszta ízlésítélet.

Az ízlés az esztétikai és intellektuális gyönyör ezen kapcsolata által annyiban ugyan nyer, hogy megszilárdul, és bár nem általános; mégis elő lehet írni számára szabályokat bizonyos célszerűen meghatározott objektumok tekintetében. De akkor ezek nem is az ízlés, hanem pusztán az ízlés és az ész, azaz a szép és a jó megegyezésének szabályai, amelyek által az ez utóbbi tekintetében ama szándék eszközeként használható fel, hogy azt a lelkiállapotot, amely önmaga tartja fenn magát és szubjektív általános érvényű, az olyan gondolkodásmódnak tulajdonítsa, amely ugyan csak kínos szándékoltsággal tartható fenn, de objektíve általános érvényű. Tulajdonképpen azonban sem a tökéletesség nem gyarapszik a szépség által, sem a szépség a tökéletesség által; hanem mivel elkerülhetetlen, ha a tárgyat adó

képzetet az objektummal (abban a tekintetben, aminek lennie kell) egy fogalom által összehasonlítjuk, hogy azokat egyúttal a szubjektumban levő érzettel vessük egybe, így a képzelőerő *összképessége* gyarapszik, ha a két lelkiállapot összhangban van.

Az ízlésítélet egy meghatározott belső célú tárgy tekintetében csak akkor lenne tiszta, ha az ítélőnek semmi fogalma nem lenne erről a célról, vagy ha az ítélő ítéletében elvonatkoztatna tőle. Akkor azonban az elsőt, még ha mindjárt helyes ízlésítéletet hozott volna is, amikor a tárgyat szabad szépségként ítélte meg, mégis gáncsolná és rossz ízléssel vádolná a másik, aki a tárgy szépségét csak járulékos minőségként tekinti (a tárgy célját nézi), noha a maguk módján mind a ketten helyesen ítélnek; az egyik aszerint, ami érzékei előtt van, a másik aszerint, ami gondolataiban van. Ezen megkülönböztetés által jónéhány szépség feletti vitát szüntethetünk meg az ízlés bírái között, amennyiben megmutatjuk nekik, hogy az egyik a szabad, a másik a járulékos szépséghez tartja magát, s az első tiszta, a második pedig alkalmazott ízlésítéletet mond.

17.§. *A szépség eszményéről*

Az ízlésnek nincs olyan objektív szabálya, amely fogalmak által határozná meg, hogy mi a szép. Mert minden ítélet, amely ebből a forrásból fakad, esztétikai, azaz meghatározó oka a szubjektum érzése s nem egy objektum fogalma. Meddő fáradozás az ízlés olyan elvét keresni, amely a szép általános kritériumát meghatározott fogalmak által adná meg, mert amit keresünk, az képtelenség és önmagában ellentmondó. Az érzet (a gyönyör vagy visszatetszés) általános közölhetősége, és pedig az olyan, amely fogalom nélkül létezik, minden idők és népek lehető legnagyobb megegyezése bizonyos tárgyak képzetében levő ezen érzés tekintetében: ez a példákkal alátámasztott ízlés származásának empirikus, bár gyenge és a feltevéshez is alig elégséges, minden embernél közös okát illető kritériuma azon formák megítélésében, amelyekben számukra a tárgyak adódnak.

Ezért van az, hogy az ízlés bizonyos termékeit *példaadónak* tekintjük; nem mintha az ízlést olyan módon lehetne megszerezni, hogy

másokat utánozunk. Hiszen az ízlésnek saját képességnek kell lennie; aki azonban egy példát utánoz, amennyiben azt eltalálja, ügyességről tesz ugyan tanúbizonyságot, de ízlésről csak annyiban, amennyiben ezt a példát maga is képes megítélni.[17] Ebből az következik, hogy az ízlés legfőbb mintája, ősképe egy puszta eszme, amelyet mindenkinek önmagában kell létre hoznia, és amely szerint mindazt, ami az ízlés objektuma vagy az ízlés szerinti megítélés példája lenne, sőt még mindenkinek az ízlését magát is meg kell ítélnie. Az *eszme* tulajdonképpen egy észfogalmat jelent, az *eszmény* pedig egy egyesnek a képzetét mint egy eszmével adekvát lényt. Ennélfogva az ízlésnek ez az ősképe — amely természetesen az ész legmagasabb fokú meghatározatlan eszméjén alapszik — mégsem fogalmak által képzelhető el, hanem csak egyedi ábrázolásban, inkább a szép eszményének nevezhető, aminek, ha nem is vagyunk birtokában, de mégis arra törekszünk, hogy azt magunkban létrehozzuk. Ez azonban csak a képzelőerő eszménye lesz, éppen azért, mert nem fogalmakon, hanem ábrázoláson alapszik; az ábrázolás képessége azonban a képzelőerő. — Hogyan érünk el a szépség ilyen eszményéhez? A priori módon-e vagy empirikusan? Azaz: a szépnek milyen fajtája képes eszményre?

Mindenekelőtt ugyancsak meg kell jegyezni, hogy annak a szépségnek, amelyhez eszményt kell keresni, nem *bizonytalan*, hanem az objektív célszerűség fogalma révén *rögzített* szépséghez kell tartoznia, következésképpen nem egy egészen tiszta, hanem részben intellektuált ízlésítélet objektumához. Az eszmény tehát a megítélés okainak bármilyen módján keletkezzék is, de az ész valamilyen meghatározott fogalmak szerinti eszméjének kell alapul szolgálnia, amely a priori határozza meg azt a célt, amelyen a tárgy benső lehetősége alapszik. A szép virágok, szép bútorzat, szép kilátás eszményét nem lehet elgondolni. De nem lehet eszményt alkotni még egy meghatározott

[17] Az ízlés mintáit a szólóművészetek vonatkozásában valamely holt és kiművelt nyelven kell megfogalmazni: először, hogy ne legyen kénytelen elszenvedni azokat a változásokat, amelyek az élőket elkerülhetetlenül érintik, hogy a nemes kifejezések sekélyesek lesznek, a szokásosak elöregednek és az újonnan alkotottak csak rövid időre kerülnek forgalomba; másodszor, hogy ennek olyan nyelvtana legyen, amely nincs alávetve a divat semmilyen szeszélyes változásának, hanem változhatatlan szabályai vannak.

célokhoz fűződő szépségről, pl. egy szép lakóházról, szép fáról, szép kertről stb. sem, feltételezhetően azért, mert fogalmuk nem eléggé határozza meg és nem rögzíti a célokat, következésképpen a célszerűség csaknem olyan szabad, mint a *bizonytalan* szépségnél. Csak az, ami egzisztenciájának célját önmagában hordja, csak *az ember az*, aki maga határozza meg céljait az ész által, vagy képes ott, ahol azokat külső észleletekből kénytelen meríteni, a lényeges és általános célokat mégis egybevetni, és az ezekkel való összhangot azután esztétikailag is megítélni, tehát az ember képes a szépség valamely ideáljára ugyanúgy, ahogyan az ő személyében az emberiség mint intelligencia egyedül képes a világ valamennyi tárgya közül a tökéletesség eszméjére. Ehhez azonban két dolog tartozik: *először* az esztétikai *normáleszme*, ez (a képzelőerő) valamely egyedinek a szemlélete, amely ítéletének mértékét mint egy különleges állatfajhoz tartozó dolgot képzeli el; *másodszor* az *észeszme*, amely az emberiség céljait teszi meg alakja megítélésének elvévé, amennyiben érzékileg nem képzelhetők el, ami által azok a jelenségben rejlő okozatukként nyilatkoznak meg. A normáleszmének valamely különös fajtájú állat alakjához az elemeket a tapasztalatból kell meríteníe; de az alak szerkezetében levő legnagyobb célszerűség, amely alkalmas lenne e fajta minden egyede esztétikai megítélésének általános mértékéül, a kép — amely mintegy tudatos alapul szolgált a természet technikájának, és amellyel csak a nem (Gattung) a maga egészében adekvát, de elkülönülve egyetlen egyed sem — mégis csak a megítélendő eszméjében van, amely azonban arányaival együtt mint esztétikai eszme egy mintaképben teljesen *in concreto* ábrázolható. Megpróbálkozunk egy pszichológiai magyarázattal bizonyos mértékig felfoghatóvá tenni, hogy ez miképpen történik (hiszen ki is tudná a természet titkát teljesen ellesni)?

Meg kell jegyeznem: hogy a képzelőerő — számunkra teljesen felfoghatatlan módon — a fogalmak számára nem csak jeleket képes alkalmilag felidézni akár régi időre visszamenőleg is, hanem reprodukálni tudja a tárgy képét és alakját a különböző fajták vagy akár egy és ugyanazon fajta tárgyainak kimondhatatlan nagy számából; sőt, amikor a lélek összehasonlításokat kezd tenni — minden feltevés szerint valóságosan, mégha a tudatosság szintjéhez ez nem is ele-

gendő —, mintegy az egyik képet a másikra vetítve képes eredményül kapni egy átlagosat több azonos fajtájúnak kongruenciájából, amely mindnek közös mértékéül szolgál. Valaki látott ezer felnőtt férfit. Ha mármost összehasonlítási alapon becsléssel akarja a normálnagyságot megítélni, akkor (véleményem szerint) a képzelőerőnek sok képet kell egymásra halmoznia (talán mind az ezret); és ha szabad itt az optikai ábrázolás analógiáját alkalmaznom, abban a térben, ahol a legtöbb egyesül, s azon körvonalakon belül, ahol a helyet a legerőteljesebben felrakott színek festik meg, ott válik felismerhetővé az átlagos *nagyság*, amely mind szélesség, mind pedig magasság szerint a legnagyobb és a legkisebb alkatok legszélsőbb határaitól egyforma távol van, és ez a szép férfi termete. (Ezt megkaphatnánk mechanikusan is, ha mind az ezret megmérnénk, magasságukat és szélességüket [és vastagságukat] összeadnánk egymással, és az összeget ezerrel elosztanánk. Ámde a képzelőerő ugyanezt teszi egy dinamikus effektus segítségével, amely ilyen alakoknak a belső érzékelés szervére irányuló sokrétű felfogásából ered.) Ha mármost hasonló módon megkeressük ennek az átlagos embernek átlagos fejét, ehhez a fejhez az átlagos orrot stb., akkor ez az alak a szép férfi normális fogalmának alapja abban az országban, ahol ezt az összehasonlítást végezték; eszerint a szépség normális fogalma ilyen empirikus feltételek mellett szükségképpen más alak lesz egy négernél, mint egy fehérnél, egy kínainál megint más, mint egy európainál. Egy bizonyos fajból származó szép ló vagy kutya esetében is ugyanez lenne a helyzet. — Ezt a normáleszmét nem a tapasztalatból merített arányokból mint *meghatározott szabályokból* vezetjük le; hanem a megítélés szabályai szerintük válnak elsősorban lehetővé. E normáleszme az egészre vonatkozó olyan kép, amely az individuumnak valamennyi egyes és többféle módon eltérő szemlélete közt ingadozik, és melyet a természet alapul vett egyugyanazon fajtán belül mint alkotásainak ősképét, de amit — úgy látszik — egyetlenegyben sem ért el tökéletesen. Ez semmiképpen sem a *szépség teljes ősképe* ebben a nemben, hanem csak az a forma, amely minden szépség elhanyagolhatatlan feltétele, tehát pusztán a nem (Gattung) ábrázolásában levő helyesség. Ez, mint ahogyan Polykleitos híres *Doryphorosát* nevezték, a szabály (ugyanerre lehet a maga nemében Myrón *Tehenét* is felhasználni), ez éppen ezért nem

tartalmazhat specifikusan jellemzőt sem, mert különben nem lenne *normáleszme* a nem számára. Ábrázolása nem is a szépség révén tetszik, hanem pusztán azért, mert semmi olyan feltételnek nem mond ellent, amely mellett egy ily dolog szép lehet. Az ábrázolás csupán szabályszerű.[18] A szép *normáleszméjétől* mégis meg kell különböztetni azt az *eszményt*, amelyet az *emberi alaknál* a már említett okokból elvárhatunk. Ennél ugyanis az eszmény az *erkölcsi* kifejeződésében van, amely nélkül a tárgy nem tetszenék általánosan és még hozzá pozitívan (nem pusztán negatívan, valamely iskolás ábrázolásban). Az erkölcsi eszméknek látható kifejezése, amely eszmék az embert belsőleg uralják, ugyan csakis a tapasztalatból meríthetők, de hogy azok kapcsolatát mindazzal, amit a legfőbb célszerűség eszméjében eszünk összeköt az erkölcsi jóval: a szívjóságot vagy a tisztaságot, vagy az erőt, vagy a nyugalmat stb., a testi megnyilvánulásban (mint ami a belső hatása) mintegy láthatóvá tegyük, ehhez szükségesek az ész tiszta eszméi és a képzelőerő nagy hatalma egyesítve abban, aki őket nemcsak megítélni, hanem még inkább abban, aki őket ábrázolni akarja. A szépség ilyen eszményének helyessége azzal igazolódik be, hogy az objektum láttán érzett gyönyörbe nem enged semmiféle érzéki ingert belekeveredni, és mégis nagy érdeklődést tanúsít iránta, ami aztán azt bizonyítja, hogy az ilyen mérték alapján való megítélés sohasem lehet tiszta esztétikai, és a szépség eszménye alapján alkotott ítélet nem puszta ízlésítélet.

[18] Látni fogjuk, hogy egy olyan tökéletesen szabályos arc, amilyen modellt a festő csak kívánhat magának, hogy modellt üljön, rendszerint semmitmondó; mert nincs benne semmi jellemző, tehát inkább a nem eszméjét, mintsem egy személy specifikumát fejezi ki. Az ilyen fajta jellegzetességet, amely túlzott, azaz magát a normáleszmét (a nem célszerűségét) csorbítja, nevezzük *karikatúrának*. A tapasztalat is mutatja, hogy azok az egészen szabályos arcok belsőleg rendszerint csak egy középszerű emberről árulkodnak; feltehetőleg azért (ha elfogadható, hogy a természet a külsőben a belső arányait fejezi ki), mert ha a lelki adottságok közül egy sem akad, amely túl a megkövetelt arányosságon kiemelkedő lenne, ebből csupán egy olyan hibátlan ember jönne létre, akitől semmit sem várhatunk abból, amit *zseninek* nevezünk, akiben a természet látszólag eltér a lelkierők szokásos viszonyaitól egyetlen egynek a javára.

A szépségnek ebből a harmadik mozzanatból következő magyarázata

A *szépség* egy tárgy *célszerűségének* formája, amennyiben ezt a *cél képzete nélkül* vesszük észre rajta.[19]

Az ízlésítélet negyedik mozzanata a tárgy láttán érzett gyönyör modalitása szerint

18.§. *Mit értünk az ízlésítélet modalitásán?*

Valamennyi képzetről elmondhatom, hogy az (mint megismerés) tetszéssel kapcsolódik össze; ez legalábbis *lehetséges*. Arról, amit *kellemesnek* nevezek, azt mondom, hogy ez bennem *valóban* tetszést vált ki. A *szépről* azonban azt gondoljuk, hogy annak szükségszerű vonatkozása van a gyönyörrel. Ez a szükségszerűség mármost különös fajtájú: ez nem valamely elméleti, objektív szükségszerűség, ahol a priori felismerhető, hogy az általam szépnek mondott tárgy felett mindenki érezné ezt a gyönyört; de gyakorlati sem, ahol valamely tiszta északarat fogalma révén, amely szabályul szolgál szabadon cselekvő lényeknek, ez a gyönyör egy objektív törvény szükségszerű következménye, és nem jelent mást, mint hogy egyáltalán (további szándék nélkül) egy bizonyos módon kell cselekedni. Hanem csak *példaszerűnek* nevezhetjük, mint olyan szükségszerűséget, amelyet egy csztétikai ítéletben elgondolunk, azaz mindenki helyeslésének szükségszerűségét egy olyan ítéletben, amelyet egy megadhatatlan általános szabály példájának tekintünk. Mivel valamely

[19] E magyarázat ellen azt a kifogást emelhetjük, hogy akadnak dolgok, amelyeknél célszerű formát látunk, anélkül, hogy felismernénk rajtuk a célt; pl. a régi sírhalmokból előkerülő kőszerszámokat, amelyeken egy olyan lyuk található, mintha valamely nyél számára készült volna, noha azok alakjukban világosan elárulnak valamely célszerűséget, amelyhez a cél ismeretlen, de azért még nem mondjuk szépnek. Csakhogy ahhoz, hogy ezeket műalkotásnak tekintsük, már az is elegendő, ha elismerjük, hogy az alakjuk egy bizonyos szándékra és határozott célra vonatkozik. Így a tetszés láttukra egyáltalán nem közvetlen. Egy virágot ellenben, pl. egy tulipánt szépnek tartunk, mert megpillantásakor bizonyos célszerűséget találunk benne, mely a mi megítélésünk szerint semmilyen célra nem vonatkozik.

esztétikai ítélet nem objektív, és nem megismerési ítélet, így ezt a szükségszerűséget nem lehet meghatározott fogalmakból levezetni, és így nem apodiktikus. Még kevésbé lehet azt a tapasztalat általánosságából (egy bizonyos tárgy szépségéről alkotott ítélet általános megegyezéséből) következtetni. De végül is, mivel a tapasztalat vajmi nehezen teremthetne ehhez elegendő sok bizonyítékot, így ezen ítéletek szükségszerűségének fogalma nem alapulhat empirikus ítéleteken.

19.§. *A szubjektív szükségszerűség, amelyet az ízlésítéletnek tulajdonítunk — feltételhez kötött*

Az ízlésítélet mindenki hozzájárulását várja el; és aki valamit szépnek nyilvánít, az azt akarja, hogy a szóban forgó tárgy mindenkiből tetszést váltson ki, és mindenki hasonlóképpen szépnek is nyilvánítsa. A *kellést* tehát az esztétikai ítéletben a megítéléshez megkövetelt valamennyi adat után is csak feltételhez kötötten lehet kimondani. Mindenki más egyetértését elnyerni törekszünk, mert erre olyan okunk van, amely mindenkinél közös; erre az egyetértésre számíthatnánk is, hacsak mindig biztosak lennénk abban, hogy az esetet helyesen rendeljük ezen ok mint a helyeslés szabálya alá.

20.§. *A szükségszerűségnek az a feltétele, amelyet az ízlésítélet ad, valamely közfelfogás*[20] *eszméje*

Ha az ízlésítéleteknek (a megismerési ítéletekhez hasonlóan) határozott objektív elve lenne, akkor az, aki ez utóbbi alapján alkotná meg őket, ítéletének feltétlen szükségszerűségére tartana igényt. Ha ezek minden elv nélkül lennének, mint amilyenek a puszta érzéki ízlésé, akkor nem juthatna senkinek eszébe ezeknek semmiféle szükségszerűsége. Tehát olyan szubjektív elvvel kell rendelkezniük, amely elv csak érzés és nem fogalmak alapján, de mégis általános érvényűen határozza meg, hogy mi tetszik és mi nem. Ilyen elvet azonban csak valamilyen közfelfogásnak tekinthetünk, amely lényegi-

[20] közfelfogás = sensus communis

leg különbözik az általános felfogástól amelyet némelyek szintén közfelfogásnak *(sensus communis)* neveznek: amennyiben az utóbbi nem érzés, hanem mindenkor fogalmak alapján, jóllehet legtöbbször csak homályosan elképzelt elvek szerint alkot ítéletet.

Tehát csak azzal a feltételezéssel, hogy létezik közfelfogás (ezen azonban nem értünk semmilyen külső érzéket, hanem megismerőerőink szabad játékából eredő okozatot) — mondom — csak egy ilyen közfelfogás feltevése alapján lehet ízlésítéletet hozni.

21.§. *Vajon joggal tételezhetünk-e fel közfelfogást?*

Az ismereteknek és ítéleteknek a velük járó meggyőződéssel együtt általában közölhetőknek kell lenniük, hiszen különben nem illetné meg őket az objektummal való megegyezés: ezek a maguk összességében a képzelőerők valamilyen puszta szubjektív játéka lennének, pontosan úgy, ahogy ezt a szkepticizmus megköveteli. De ha az ismeretek közölhetők, akkor ugyancsak közölhetőnek kell lennie a kedélyállapotnak, vagyis a megismerőerők egy megismeréshez való kedvének általában—, éspedig annak az aránynak is, amely megillet egy képzetet (amely által számunkra egy tárgy adott), hogy abból ismeretet alkossunk; mert enélkül, mint a megismerés szubjektív feltétele nélkül az ismeret nem jöhet létre mint okozat. Ez valóban meg is történik mindig, ha valamely adott tárgy az érzékek útján a képzelőerőt a sokrétű összetételére készteti, a képzelőerő pedig az értelmet a sokrétűnek fogalmakban való egységéhez szükséges tevékenységre. De a megismerőerők ezen hangulatának aránya az adott tárgyak különbsége szerint eltérő. Egyébiránt azonban kell egy olyan hangulatnak lennie, amelyben ez a belső viszony az életrekeltéssel kapcsolatban (egyik a másik révén) mindkét lelkierő számára az adott tárgyak megismerése szempontjából általában a legkedvezőbb; és ezt a hangulatot nem lehet másként meghatározni, mint az érzés révén (nem pedig fogalmak alapján). Mivel mármost maga ez a hangulat általánosan közölhető, tehát közölhető ennek érzése is (egy adott képzet esetében); valamely érzés általános közölhetősége azonban közfelfogást tételez fel: ezt okkal feltételezhetjük, mégpedig anélkül, hogy ehhez pszichológiai megfigyelésekre

kellene támaszkodnunk, mert ez megismerésünk általános közölhetőségének a szükségszerű feltétele, amelyet minden logikában és minden olyan megismerési elvben, amely nem szkeptikus jellegű, fel kell tételeznünk.

22.§. *Az általános helyeslésnek az a szükségszerűsége, amelyet az ízlésítéletben elgondolunk, szubjektív szükségszerűség objektívként elképzelve valamely közfelfogás feltételezése mellett*

Nem engedjük meg senkinek, hogy más véleményen legyen minden olyan ítéletben, amely által valamit szépnek nyilvánítunk: noha ítéletünket nem fogalmakra, hanem csak érzésünkre alapítjuk, amelyet így nem személyes érzésként, hanem mint közöst vesszük alapul. A közfelfogást mármost ebből a célból nem alapozhatjuk a tapasztalatra; hiszen az olyan ítéletekre akar feljogosítani, amelyek egy kell-t tartalmaznak: nem azt mondja, hogy mindenki egyetért majd ítéletünkkel, hanem hogy mindenkinek egyet kell azzal értenie. Tehát a közfelfogás, amelynek ítéletéről az én ízlésítéletemet mint példát megadom — és ami miatt ennek *példaadó* érvényt tulajdonítok —, puszta eszmei norma, amelynek feltételezése mellett egy ezzel összhangban álló ítéletet és az abban kifejezett valamely tárgy láttán érzett gyönyört joggal írhatjuk elő szabálynak mindenki számára: mert az elv csak szubjektív ugyan, de mégis szubjektív-általánosnak (mindenki számára szükségszerű eszmének) tekintendő, és ami a különböző ítéletalkotók egyetértését illeti, objektív általános helyeslést követelhetne meg, hacsak biztosak lehetnénk abban, hogy az alárendelést helyesen végeztük el.

A közfelfogásnak ezt a határozatlan normáját valóban fel is tételezzük: ez igazolja azt az igényünket, hogy ízlésítéleteket alkossunk. Itt nem is akarjuk, de nem is tudjuk megvizsgálni, vajon valóban létezik-e ilyen közfelfogás mint a tapasztalat lehetőségének alapvető elve, vagy az ész valamely magasabb elve teszi számunkra regulatív elvvé azt, hogy magasabb célok érdekében mindenekelőtt egy közfelfogást alkossunk magunkban; hogy tehát az ízlés őseredeti és természetes, vagy csupán egy még megszerzendő művészi képesség-e, hogy tehát egy általános helyeslést feltételező ízlésítélet valóban

csak észkövetelmény arra vonatkozólag, hogy a gondolkodásmód ilyen egyezését létrehozza: és a kellés, vagyis valamennyi ember érzelmének a saját különös érzelemmel való egybeolvadásának objektív szükségszerűsége csak az abban való egyetértés lehetőségét jelenti-e, és az ízlésítélet ezen elv felhasználásának csak egy példáját mutatná, mindezt itt nem akarjuk vizsgálni, most csupán az ízlés képességét kell elemeire bontanunk, és azokat végül a közfelfogás eszméjében egyesítenünk.

A szépnek a negyedik mozzanatból következő magyarázata

Szép az, amit fogalom nélkül ismerünk fel a *szükségszerű* gyönyör tárgyaként.

*

Általános megjegyzés az analitika első szakaszához

Ha levonjuk a fentebbi taglalások eredményét, azt találjuk, hogy minden az ízlés fogalmához jut el: ez a fogalom egy tárgy megítélőképessége a képzelőerő *szabad törvényszerűségére* való vonatkozásában. Ha mármost az ízlésítéletben a képzelőerőt a maga szabadságában kell szemlélnünk, akkor ezt elsősorban nem reproduktívnak kell elfogadnunk, ahogyan az asszociációs törvényeknek van alávetve, hanem produktívnak és öntevékenynek (mint lehetséges szemléletek önkényes formáinak a teremtőjét); és bár az érzékek adott tárgyának felfogásánál ennek az objektumnak határozott formájához kötődik, és ennyiben nincs szabad játéka (mint a képzelgésnél), mégis világosan érthető: hogy a tárgy a képzelőerő számára éppen olyan — a sokrétűség összetételét tartalmazó formával tud szolgálni, mint amilyent a képzelőerő, ha szabadjára lenne engedve, az értelmi *törvényszerűséggel* egyetértésben általában célul tűzhetne ki. Éppen az, hogy a *képzelőerő szabad* és mégis *önmagában törvényszerű* lenne, azaz hogy önmagában rendelkezne autonómiával: ez ellentmondás. Egyedül az értelem adja meg a törvényt. Ha azonban a képzelőerő egy meghatározott törvény szerint kénytelen eljárni, akkor fogalmak

határozzák meg alkotását, hogy az formai tekintetben milyen legyen; ekkor azonban, mint fentebb megmutattuk, ez nem a szép, hanem a jó (a tökéletességé, bár mindenesetre a pusztán formálisé) felett érzett gyönyör, és az ítélet nem ízlés adta ítélet. Tehát egy törvény nélküli törvényszerűség és a képzelőerőnek az értelemmel való szubjektív megegyezése objektív megegyezés nélkül is — mivel a képzetet valamely tárgyról való meghatározott fogalomra vonatkoztatjuk — fennállhatnak az értelem szabad törvényszerűségével (amelyet cél nélküli célszerűségnek is nevezhetünk) és valamely ízlésítélet sajátosságával együtt.

Mármost a geometriailag szabályos alakokat, amilyen a köralak, a négyzet, a kocka stb., az ízlés kritikusai általában mint a szépség legegyszerűbb legkétségtelenebb példáit említik; és mégis éppen azért nevezhetők szabályosnak, mert nem képzelhetjük őket másként, mint úgy, hogy egy olyan meghatározott fogalom puszta ábrázolásainak tekintjük, amely előírja a szabályt ezen alak számára (amely egyedül e szabály alapján lehetséges). Az egyik a kettő közül tehát téves: vagy a kritikusok azon ítélete, amely a gondolt alakoknak szépséget tulajdonít; vagy a mienk, amely fogalom nélküli célszerűséget vél szükségesnek a szépséghez.

Egyhamar senkisem tartja szükségesnek, hogy egy embernek jó ízléssel kell rendelkeznie ahhoz, hogy egy köralak jobban megnyerje tetszését, mint egy odafirkált vázlat, vagy egy egyenlő oldalú és egyenlő szögű négyszög nagyobb gyönyört váltson ki belőle, mint egy ferde, egyenlőtlen oldalú és egyben torz négyszög; ehhez ugyanis csak közönséges értelemre van szükség és egyáltalán nem ízlésre. Ahol már szándékot veszünk észre: pl. egy tér nagyságának megítélésénél, vagy valamely beosztásban a részek egymáshoz és az egészhez való viszonyának felfoghatóvá tételénél, ott szükségesek a szabályos alakok, éspedig a legegyszerűbb formájúak; és a gyönyör nem közvetlenül az alak megpillantásán alapul, hanem annak minden lehető célra történő felhasználhatóságán. Nem tetszik egy olyan szoba, melynek falai ferde szöget alkotnak, sem egy hasonló jellegű kert, sőt még a szimmetria megsértése sem, akár az állatok (pl. az egyszeműség esetében), akár épületek vagy virágok alakjában, mert ez célszerűtlen, nemcsak gyakorlatilag ezeknek a dolgoknak meg-

határozott használata szempontjából, hanem a minden lehetséges cél szempontjából való ítéletalkotás számára is; ez az eset nem áll fenn az ízlésítéletben, amely ha tiszta, a gyönyört vagy visszatetszést közvetlenül a tárgy puszta *szemléletével* köti össze, a használatra vagy célra való tekintet nélkül.

A szabályosság ugyanis, amely egy tárgyról alkotott fogalomhoz vezet, elkerülhetetlen feltétele *(conditio sine qua non)* annak, hogy a tárgyat egyetlenegy képzetben fogjuk fel, és a sokrétűt annak formájában határozzuk meg. Ez a meghatározás a megismerés szempontjából célt jelent; és erre való vonatkozásában mindig kapcsolódik gyönyörrel (amely minden, még a pusztán problematikus szándék elérését is kíséri). Ez azután annak a megoldásnak helyeslése, amely megfelel egy feladatnak — és nem a lelkierők szabad és határozatlan-célszerű szórakozása azzal, amit szépnek nevezünk — és ahol az értelem szolgálja a képzelőerőt és nem fordítva.

Az olyan dolognál, amely csak valamely szándék által lehetséges, egy épületnél, sőt egy állatnál is, a szimmetrián alapuló szabályosságnak kell kifejeznie a szemléletnek azt az egységét, amely a cél fogalmát kíséri és hozzá tartozik a megismeréshez. De ahol a képzelőerők szabad játékát kell fenntartani (azzal a feltétellel, hogy az értelem ezenközben nem szenved csorbát), díszkertekben, szobadíszítésnél, különböző ízléses berendezéseknél és egyebeknél, ott amennyire csak lehet, el kell kerülni a kényszerként jelentkező szabályosságot; ezért hajtja az angol ízlésű kert, a barokk ízlésű bútor a képzelőerő szabadságát szinte a groteszk megközelítéséig, és a szabály minden kényszerétől való ezen elkülönülésben éppen azt az esetet tételezi fel, ahol az ízlés a képzelőerő elgondolásaiban a legnagyobb tökéletességet mutatja.

Minden mereven-szabályszerű (amely megközelíti a matematikai szabályszerűséget) magán hordozza az ízléstelenséget: úgyhogy szemlélése nem nyújt hosszú ideig való szórakozást, sőt unalmat kelt, amennyiben nem kifejezetten megértést vagy valamely határozott gyakorlati célt szolgál. Ellenben amivel a képzelőerő keresetlenül és célszerűen eljátszhat, az nekünk mindenkor új, és látványa sohasem unalmas. Marsden Szumatráról szóló leírásában megjegyzi, hogy ott a szemlélőt mindenütt körülveszi a természet szabad szépsége és

ezért nem vonzó többé, ellenben nagy gyönyörűséget okozott neki, amikor az erdő közepén rábukkant egy bors-ültetvényre, ahol párhuzamos sétányokat alkottak azok a karók, melyekre ez a növény felfut, és ebből azt következteti, hogy a vad, látszatra szabálytalan szépség csak a változatosság kedvéért tetszik annak, aki a szabályossal már torkig van. Egyetlen napot kellett volna csupán kísérletképpen borsültetvényén töltenie ahhoz, hogy tudatára ébredjen: amikor az értelem a számára mindenekelőtt szükséges szabályosság segítségével a rendhez való hangulatába eljutott, a tárgy többé már nem szórakoztatja, hanem inkább terhes kényszert jelent a képzelőerőnek; míg amott változatosságaiban a bujaságig pazarló, mesterséges szabályok kényszerétől mentes természet ízlésének állandó táplálékot nyújthat. — Még a madarak éneke is, melyet nem rendelhetünk semmiféle zenei szabály alá, látszólag több kötetlenséget tartalmaz, és ezért jobban megfelel az ízlésnek, mint akár a zeneművészet valamennyi szabálya szerint művelt emberi ének, mert ez utóbbi, ha gyakran és hosszú ideig ismétlődik, sokkal hamarabb unalmassá lesz. Itt azonban valószínűleg összetévesztjük egy kedves kis madárka vidámságában való részvételünket énekének szépségével, amely, ha az ember bármily hűen utánozza (amint ez a fülemüle csattogásával sokszor megesik), fülünk számára egészen ízetlennek tetszik.

Meg kell különböztetnünk a szép tárgyakat a tárgyakra való szép kilátástól (amelyeket a távolság miatt gyakran már nem lehet pontosan felismerni). Az utóbbiban az ízlés látszólag nem annyira ahhoz fűződik, amit a képzelőerő ezen a területen *felfog*, mint inkább ahhoz, ami *kitalálásra* ad alkalmat, ti. a tulajdonképpeni fantáziához, amellyel a lélek elszórakozik, miközben a szembeötlő változatosság folyamatosan ébren tartja; mint ahogyan ez a kandalló lángjának változatos alakjai látványánál történik, vagy egy csörgedező patakénál, amelyek egyike sem szépség, mégis gyönyört okoz a képzelőerőnek, mert szabad játékuk elszórakoztat.

Második könyv

A FENSÉGES ANALITIKÁJA

23.§. *Átmenet a szép megítélőképességétől a fenségeséhez*

A szép abban egyezik meg a fenségessel, hogy mindkettő önmagáért tetszik. Továbbá abban is egyeznek, hogy egyik sem feltételez sem érzéki, sem pedig logikailag meghatározó ítéletet, hanem reflexiósat; következésképpen a gyönyör nem függ sem az érzékeléstől, mint a kellemes esetében, sem egy határozott fogalomtól, mint a jó láttán érzett gyönyörnél, azonban mégis — igaz ugyan, hogy meghatározatlan — fogalmakra vonatkozik; tehát a gyönyör kapcsolódik a puszta ábrázoláshoz vagy annak a képességéhez is, ezáltal — egy adott látványnál — az ábrázolás képességét vagy a képzelőerőt az értelem vagy az ész *fogalmainak képességével* összhangban szemléljük mint olyant, amely ez utóbbit előmozdítja. Így mindkétfajta ítélet ugyan *egyedi* és magát mégis minden szubjektum szempontjából általános érvényűnek kinyilatkoztató ítélet, noha pusztán a tetszés érzését igénylik és nem a tárgy megismerését.

Ámde a két ítélet között vannak szembeszökő jelentős különbségek is. A természet szép volta a tárgynak határoltságában mutatkozó formáját illeti; ellenben a fenségest a formátlan tárgyban is megtalálhatjuk, amennyiben benne vagy attól indíttatva *határtalanságot* képzelünk el és mégis totalitást gondolunk hozzá úgy, hogy a szép látszólag valamely határozatlan értelmi fogalom, a fenséges viszont egy ahhoz hasonló észfogalom ábrázolásának fogadható el. A gyönyör tehát ott a *minőség*, itt pedig a *mennyiség* képzetéhez kapcsolódik. Jellege szerint az utóbbi nagyon is elüt az előbbi gyönyörtől: amennyiben ez (a szép) közvetlenül hordozza az élet előmozdításának érzését, s így vonzó mozzanatokkal, valamint játékos képzelőerővel egyesíthető; a másik (a fenséges érzése) azonban olyan tetszés, amely csak közvetve keletkezik, mégpedig úgy, hogy azt az életerők pillanatnyi gátlásának érzése, majd ezeknek arra azonnal bekövetkező, csak annál erősebb túláradása hozza létre, tehát mint megindultság a képzelőerő működésében nem játéknak, hanem komoly dolognak látszik. Mivel ez vonzó mozzanatokkal összeegyeztethetetlen, és

— amennyiben az érzelmet a tárgy nem csupán vonzza, de váltakozva mindig újra taszítja is — a fenséges láttán érzett gyönyör nem annyira pozitív tetszést, mint inkább csodálatot vagy tiszteletet tartalmaz, megérdemli, hogy negatív tetszésnek nevezzük.

A szépség és fenséges között azonban a legfontosabb és legbensőbb különbség nyilván az, hogy mi igen helyesen, itt elsősorban csak a természeti tárgyakban megnyilvánuló fenségest vizsgáljuk (a művészet esetében ugyanis ez mindig a természettel való megegyezés feltételeire korlátozódik), a természeti szép (az önálló) formájában a célszerűséget viseli magán — ami által a tárgy ítélőerőnk számára mintegy előre meghatározottnak látszik —, és így magánvalósága szerint válik a gyönyör tárgyává; ellenben, ami bennünk minden okoskodás nélkül már puszta felfogásakor felébreszti a fenséges érzését, azt mégis és csak annál inkább fenségesnek ítéljük, noha formája szerint ítélőerőnk számára célszerűtlennek, ábrázolási képességünkhöz mérten aránytalannak, képzelőerőnk számára szinte erőszakoltnak látszhat.

Ebből azonban máris látható, hogy egészen helytelenül fejezzük ki magunkat, ha valamely *természeti tárgyat* fenségesnek mondunk, noha azok közül sokat igen helyesen szépnek nevezhetünk; mert ugyan hogyan is lehet a helyeslés kifejezésével jelölni azt, amit magánvalósága szerint célszerűtlennek fogunk fel? Nem mondhatunk többet, mint hogy a tárgy alkalmas olyan fenségesnek az ábrázolására, amelyet a lélekben találhatunk meg, hiszen semmiféle érzéki forma nem tartalmazhatja a tulajdonképpeni fenségest, mert az csak az ész eszméit érinti: amelyek, habár megfelelő ábrázolásuk lehetetlen, éppen ezen érzékileg ábrázolhatónak megnemfelelésük miatt felélednek és lelkünkben felidéződnek. Így nem nevezhetjük fenségesnek a hatalmas viharok által felkorbácsolt óceánt. Látványa iszonyatos, és lelkünket már jó néhány eszmével meg kellett töltenünk ahhoz, hogy azt ilyen látvány egymagában fenséges érzésre hangolja, amennyiben a lelket arra ösztönzi, hogy az érzékiséget elhanyagolja és magasabb célszerűséget tartalmazó eszmékkel foglalkozzék.

Az önálló természeti szépség felfedi előttünk a természetnek azt a technikáját, amely azt szemléletessé teszi mint olyan törvények alapján álló rendszert, amelyeknek alapelvét értelmi képességünkben

sehol sem találjuk, nevezetesen valamely célszerűség elve számára az ítélőerő használatát a jelenségek szempontjából, úgyhogy ezeket nem csupán a természethez — a maga céltalan mechanizmusában —, hanem analógia alapján a művészethez is tartozóként kell megítélni. Ez tehát valóban nem a természeti tárgyakról alkotott ismeretünket bővíti, hanem a természetről mint puszta mechanizmusról alkotott fogalmunkat terjeszti ki annak mint művészetnek a fogalmához, ami egy ilyen forma lehetőségére vonatkozó alaposabb vizsgálatokra szólít fel. Abban azonban, amit a természetben fenségesnek szoktunk nevezni, úgyszólván semmi sincs, ami különös objektív alapelvekre s a természet ezeknek megfelelő formáihoz vezetne, hanem az csupán a fenségesség eszméjét kelti fel a maga kaotikusságában, vagy legvadabb, legszertelenebb rendetlenségében és dúltságában, mikor csak nagyságát és hatalmát mutatja. Ebből láthatjuk, hogy a természet fenségének fogalma távolról sem olyan fontos, és az általa nyújtott lehetőségek tekintetében nem olyan gazdag tartalmú, mint a természeti szépé; és hogy ez egyáltalán nem mutat semmi célszerűt a természetben magában, hanem csak a természet szemléletének lehetséges *felhasználásában*, hogy valamely, a természettől teljesen független célszerűséget önmagunkban tegyen érezhetővé. A természeti széphez önmagunkon kívül kell okot keresnünk, a fenségeshez azonban csupán önmagunkban és abban a gondolkodásmódban, amely a természet képzetébe a fenségest beleviszi — ez olyan igen szükséges előzetes megjegyzés, amely a fenséges eszméit teljesen elválasztja a *természet* célszerűségének eszméitől, és annak elméletét a természeti célszerűség esztétikai megítélésének puszta függelékévé teszi, mivel ez által nem valamely, természetben elképzelt különleges forma alakul ki, hanem csak egy olyan célszerű felhasználás, amelyet a képzelőerő teremt a fenséges képzetéből.

24.§. *A fenséges érzése vizsgálatának felosztásáról*

Ami a tárgyak esztétikai megítélése mozzanatainak felosztását illeti a fenséges érzésének vonatkozásában, az analitika ugyanazon elv alapján jár el, mint ahogyan az az ízlésítéletek taglalásánál történt. Hiszen a fenséges láttán érzett gyönyör mint az esztétikai reflektáló

ítélőerő ítélete — ugyanúgy, mint a szépnél — általános érvényű a *mennyiség* szerint, a *minőség* szerint pedig érdeknélküli, *reláció* szerint szubjektív célszerűség, *modalitás* szerint pedig szükségesként kell bemutatnia. Módszerünk tehát ebben nem tér el az előbbi szakasztól: ha ugyan nem számítjuk eltérésnek, hogy a minőség vizsgálatával kezdtük ott, ahol az esztétikai ítélet az objektum formáját érintette; itt azonban, az alaktalanságnál — amely hozzájárulhat ahhoz, amit fenségesnek nevezünk — a mennyiséggel fogjuk elkezdeni mint a fenségesről alkotott esztétikai ítélet első mozzanatával: amelyhez azonban az alap az előző paragrafusban látható.

A fenséges analíziséhez azonban olyan felosztás szükséges, amelyet a szép analízise nem igényel: nevezetesen a *matematikai* és a *dinamikai fenséges.*

Mivel azonban a fenséges érzése mint jellegét hozza magával a tárgy megítéléséhez kapcsolódó érzelmi megindulást, ellentétben a szép esetével, ahol az ízlés a lelket *nyugodt* kontemplációban tételezi fel és tartja; ezt a megindulást tehát (minthogy a fenséges tetszik) szubjektív célszerűként kell megítélnünk: eszerint a képzelőerő vagy a *megismerőképességre*, vagy a *megkívánóképességre* vonatkoztatja, de mindkét vonatkozásban csak ezeknek a *képességeknek* szempontjából (cél és érdek nélkül) ítéljük meg az adott képzet célszerűségét: és így az előző mint a képzelőerő matematikai, az utóbbi mint annak *dinamikai* hangulata járul a tárgyhoz, ezért az kétféle módon elgondolva képzelhető el fenségesként.

A) A matematikai fenségesről

25.§. *A fenséges elnevezésének magyarázata*

Fenségesnek azt nevezzük, ami *mindenképpen nagy*. Azonban a nagy és a nagyság teljesen különböző fogalmak *(magnitudo és quantitas)*. Ugyanígy egyszerűen *(simpliciter)* azt mondani, hogy valami nagy, egészen mást is jelent, mint azt mondani, hogy mindenképpen nagy (absolute non comparative magnum). Ez utóbbi az, ami *minden összehasonlításon túl is nagy*. — Mármost mit is jelent az a kifejezés,

hogy valami nagy vagy kicsi, vagy közepes? Nem tiszta értelmi fogalom az, amit ezzel jelölünk, még kevésbé érzéki szemlélet; és éppoly kevéssé észfogalom, mert ez nem hordozója semmiféle megismerési elvnek. Ennek tehát az ítélőerő valamely fogalmának kell lennie, vagy egy ilyenből kell származnia, és az ítélőerő vonatkozásában a képzet szubjektív célszerűségének kell benne rejlenie. Hogy valami nagyság (quantum), azt magából a dologból minden mással való összevetés nélkül ismerhetjük meg: amikor ugyanis az egyneműek sokasága együttesen alkot egyet. De hogy valami *milyen nagy*, annak mindig csak valami más lehet a mértéke, ami szintén nagyság. Minthogy azonban a nagyság megítélése nemcsak a sokaságon (számon), hanem az egység (a mérték) nagyságán is múlik, s ez utóbbi nagysága ismét valami olyan más mértéket követel meg, amellyel összevethető; láthatjuk tehát, hogy a jelenségek valamennyi nagyságmeghatározása éppenséggel nem nyújthatja valamely nagyság abszolút fogalmát, hanem mindenkor csak viszonyító fogalmat.

Ha tehát egyszerűen azt mondom, hogy valami nagy, akkor látszólag semmiféle összehasonlításra nem gondolok, legalábbis nem objektív mérték szerint, mert ezáltal egyáltalán nem határoztam meg, hogy milyen nagy a tárgy. Ám ha az összehasonlítás mértéke csupán szubjektív is, azért az ítélet nem kevésbé tarthat igényt általános helyeslésre; az ilyen ítéletek: ez a férfi szép és ez a férfi nagy, nemcsak a megítélő szubjektumra korlátozódnak, hanem megkövetelik mindenki helyeslését, akárcsak a teoretikus ítéletek.

Mivel azonban valamely ítéletben, amely szerint valamit egyszerűen nagynak jelölünk, nemcsak azt akarjuk kimondani, hogy a tárgynak bizonyos nagysága van, hanem ezt sok más hasonló jellegűvel szemben kiváltképpen neki tulajdonítjuk, anélkül, hogy ezt az előnyt akár határozottan meg is neveznénk: akkor ennek az ítéletnek alapja mindenképpen egy olyan mérték, amelyről feltételezzük, hogy mindenki számára elfogadható, de ez a nagyságnak nem logikai (matematikailag meghatározott), hanem csak esztétikai megítéléséhez használható, mert csupán a nagyságra reflektáló ítélet alapjául szolgáló szubjektív mérték. Ez egyébként empirikus is lehet, mint akár az általunk ismert emberek, bizonyos fajta állatok, fák, házak, hegyek és hasonlók átlagos nagysága; vagy egy a priori adott mérték,

mely a megítélő szubjektum hiányosságai következtében az ábrázolás szubjektív feltételeire korlátozódik *in concreto*, mint a gyakorlatban egy bizonyos erény nagysága, vagy egy országon belül a közéleti szabadság és igazság nagysága, vagy az elméletben: egy megejtett megfigyelés vagy mérés helyességének és helytelenségének nagysága stb.

Itt csupán az különös, hogy még ha nem is fűződik az objektumhoz semmiféle érdekünk, azaz annak egzisztenciája számunkra közömbös, puszta nagysága mégis kiválthat olyan gyönyört — még ha formátlannak látjuk is —, amely általánosan közölhető, ennélfogva megismerőképességünk használatában valamely szubjektív célszerűség tudatát tartalmazza; de nem mint a szép esetében (hiszen a nagy formátlan is lehet) a tárgy láttán érzett gyönyört — ahol a reflektáló ítélőerő a megismerésre való vonatkozásban általában célszerűen meghatározott —, hanem a képzelőerő kitágítása felett önmagáért érzett gyönyört.

Ha (a fent említett korlátozás mellett) egy tárgyról egyszerűen azt mondjuk, hogy nagy, akkor ez nem matematikailag meghatározó, hanem csupán reflexiós ítélet annak képzetéről, amely szubjektíve célszerű megismerőképességünk bizonyos használata számára a nagyság becslésénél; és ehhez a képzethez akkor mindig bizonyos megbecsülést társítunk, mint ahogyan ahhoz, amit egyszerűen kicsinek nevezünk, lebecsülést. Egyébként a dolog kicsiként vagy nagyként való megítélése mindenre vonatkozhat, akár a dolog minden tulajdonságára; ennélfogva magát a szépséget is nevezhetjük nagynak vagy kicsinek: aminek oka abban keresendő, hogy bármit is kívánjunk ábrázolni (tehát esztétikailag elképzelni) a szemléletben az ítélőerő előírása szerint, az együttvéve jelenség, tehát mennyiség is.

Amikor azonban valamit nemcsak nagynak, hanem éppenséggel, abszolúte minden szempontból (minden összehasonlításon túl) nagynak, azaz fenségesnek nevezünk, akkor hamarosan belátjuk: hogy számára rajta kívül nem kereshetünk megfelelő mércét, hanem csakis önmagában. Olyan nagyság ez, mely csupán önmagához hasonló. Ebből következik, hogy a fenségest nem a természeti dolgokban kell keresnünk, hanem kizárólag a saját eszméinkben; de hogy ez melyikben található, ezt a dedukció számára kell fenntartani.

A fentebbi magyarázat így is kifejezhető: *fenséges az, amellyel összevetve minden más kicsiny.* Ebből világosan kitűnik, hogy semmi sem lehet a természetben, ítéljük azt bármilyen nagynak is, amit másik viszonylatban szemlélve ne becsülhetnénk végtelenül kicsinynek, és fordítva, nincs olyan kicsiny sem, amely kisebb mércékkel mérve képzelőerőnk előtt ne tágulhatna világméretű nagysággá. A teleszkópok az előbbi, a mikroszkópok az utóbbi észrevételhez szolgáltattak nekünk gazdag anyagot. Ezen az alapon vizsgálva tehát semmit sem nevezhetünk fenségesnek, ami az érzékek tárgya lehet. De éppen azért, mivel képzelőerőnkben a végtelen felé való továbbhaladásra irányuló törekvés, eszünkben viszont az abszolút totalitásra mint valamely reális eszmére való igény rejlik: így az érzéki világ dolgai nagyságának becslésére szolgáló képességünknek elégtelensége maga az, ami ezen eszme számára valamely bennünk levő érzékfeletti képesség érzését felkelti; és az a használat, amelyet az ítélőerő alkalmaz bizonyos tárgyaknál természetes módon az utóbbi (érzés) céljából, nem pedig az érzéki tárgy az, ami éppenséggel nagy, és vele szemben minden más felhasználás kicsiny. Ennélfogva a szellemi hangulatot nevezzük fenségesnek — amely bizonyos, a reflektáló ítélőerőt foglalkoztató képzet által jön létre —, nem pedig az objektumot.

A fenséges magyarázatának előző formulájához tehát még ezt fűzhetjük: Fenséges az, amelynek már a puszta elképzelhetősége is a lélek azon képességéről tesz tanúbizonyságot, amely az érzékek minden mértékét meghaladja.

26.§. *A természeti dolgok nagyságának becsléséről, ami megkövetelendő a fenséges eszméjéhez*

A számfogalmak által megejtett nagyságbecslés (vagy ezeknek algebrai jele) matematikai, amely viszont a puszta szemléletben (szemmérték szerint) esztétikai. Mármost csak számok segítségével juthatunk ugyan meghatározott fogalmakhoz arról, hogy valami milyen nagy (esetleg a végtelenbe továbbítható számsorok által történő megközelíthetőségekkel), amelyeknek egysége a mérték; és ennyiben minden logikai nagyságbecslés matematikai. Ámde mivel itt a mérték nagyságát mégis ismertnek kell tekintenünk, és ha ezt

megint csak számokkal, tehát matematikailag lehet felbecsülni — amelyek egységének ugyancsak egy másik mértéknek kell lennie —, sohasem lehetne egy első vagy alapmértékünk valamely adott nagyságról, tehát meghatározott fogalmunk sem. Tehát az alapmérték nagyságának becslése csak abban állhat, hogy azt szemléletileg közvetlenül felfoghatjuk és a képzelőerő segítségével a számfogalmak ábrázolására használhatjuk: vagyis a természet tárgyainak minden nagyság szerint való becslése végül is esztétikai jellegű (vagyis szubjektíve és nem objektíve meghatározott).

Mármost a matematikai nagyság becslése számára ugyan nem létezik egy *legnagyobb* (mert a számok hatalma a végtelenig terjed); de az esztétikai nagyság becslése számára mindenképpen létezik egy legnagyobb; és erről mondom én: hogyha erről mint abszolút mértékről alkotunk ítéletet, amelynél szubjektíve (a megítélő szubjektum számára) nagyobb nem lehetséges, akkor ez a fenséges eszméjét hordozza, és azt a megindulást váltja ki, amelyet a nagyság számokkal történő matematikai becslése sohasem okozhat (már amennyire ennek során az esztétikai alapmérték a képzelőerőben eleven marad): mert ez utóbbi mindig csak más ugyanilyen fajta nagyságokhoz viszonyított relatív nagyság, az előbbi viszont éppenséggel a nagyságot ábrázolja, amennyire a lélek képes ezt egyetlen szemléletben felfogni.

Hogy egy mennyiség szemléletileg belekerüljön a képzelőerőbe abból a célból, hogy a számokkal történő nagyságbecsléshez mértékként vagy egységként használhassuk, ehhez ennek a képességnek két funkciója szükséges: *elsajátítás* (apprehensio) és *szintézis* (comprehensio aesthetica). Az elsajátítással nincs semmi baj: hiszen ennek segítségével juthat el a végtelenhez; de a szintézis annál inkább nehezebb lesz, minél tovább halad az elsajátítás és hamarosan eléri maximumát, vagyis a nagyságbecslés esztétikailag legnagyobb alapmértékét. Mert ha az elsajátítás olyan messzire jutott el, hogy az érzéki szemlélet elsőnek felfogott részképzetei a képzelőerőben már halványulni kezdenek, miközben további dolgok elsajátítása felé halad, akkor éppen annyit veszít az egyik oldalon, mint amennyit a másikon nyer, és az összefoglalásban valami olyan legnagyobb van, amelyen túl nem juthat.

Ez a magyarázata annak, amit Savary az Egyiptomról szóló tudósításaiban felemlít: hogy épp oly kevéssé szabad a piramisokhoz közel menni, mint tőlük nagyon eltávolodni ahhoz, hogy nagyságuk egész megrendítő hatását át tudjuk érezni. Ugyanis utóbbi esetben a részek, amelyeket elsajátítunk (a piramisok egymásra illesztett kövei) csak homályosan mutatkoznak és képzetük nem hat a szubjektum esztétikai ítéletére. Az első esetben viszont a szemnek bizonyos időre van szüksége ahhoz, hogy az elsajátítását az alapsíktól a csúcsig befejezze, eközben azonban az első benyomások részben már elenyésznek, mielőtt még a képzelőerő az utolsókat felfogná, és a szintézis sohasem tökéletes. Ugyanez lehet elégséges magyarázata annak a megdöbbenésnek és bizonyos elfogódottságnak is, amely — mint mondják — elfogja a nézőt, amikor először lép be a római Szt. Péter templomba. Mert itt képzelőereje elégtelenségének érzése fogja el valamely egész eszméjének ábrázolásával kapcsolatban, amelyben a képzelőerő a maximumát éri el, és önmagába roskad vissza abbeli törekvésében, hogy azt tovább fokozza, ezáltal azonban valamely megindító gyönyör állapotába kerül.

Most még semmit sem kívánok mondani e gyönyörnek az okáról, amely egy olyan képzettel függ össze, amelytől ezt az ember legkevésbé várta volna, nevezetesen ami észrevételi velünk a képzetnek az ítélőerő számára való alkalmatlanságát, következésképpen szubjektív célszerűtlenségét is a nagyságbecslésben; csak éppen megjegyzem, hogy ha az esztétikai ítélet *tiszta* (nem *keveredik semmiféle teleológiaival*, mint az észítéletek), és abban az *esztétikai* ítélőerő kritikájának tökéletesen megfelelő példát kell adnunk, akkor a fenségest nem a műalkotásokban kell kimutatnunk (pl. épületeken, oszlopokon stb.), ahol valamely emberi cél határozza meg a formát csakúgy, mint a nagyságot, még kevésbé természeti dolgokon, amelyeknek fogalma már meghatározott célt hordoz magában (pl. ismert természeti rendeltetésű állatokon), hanem a nyers természeten (és ezen is csak amennyiben önmagában nem tartalmaz igazi veszélyből fakadó vonzást vagy megindulást), pusztán amennyiben az nagyságot tartalmaz. Hiszen az ilyen jellegű képzetben a természet nem tartalmaz semmi hatalmasat (sem túlpompásat, sem iszonyút); az elsajátított nagyság terjedhet olyan nagyra amilyenre csak akarjuk, ha a

képzelőerővel egyetlen egészbe lehet összefoglalni. *Szörnyű nagy* egy tárgy akkor, ha nagysága által megsemmisíti a fogalmát alkotó célt. *Kolosszálisnak* nevezzük azonban egy olyan fogalom puszta ábrázolását, amely szinte túl nagy minden ábrázoláshoz (a relatív szörnyű-naggyal határos); mert a fogalom ábrázolásának célja megnehezül azáltal, hogy a tárgy látványa felfogóképességünk számára szinte túl nagy. — A fenségesről alkotott tiszta ítéletnek azonban egyáltalán nem kell meghatározó okul az objektum valamilyen céljával rendelkeznie, ha ez az ítélet esztétikai, és nem keveredett valamiféle észvagy értelmi ítélettel.

*

Minthogy mindaz, ami a puszta reflektáló ítélőerőnek érdek nélkül tetszik, kell hogy képzetében szubjektív s mint ilyen általános érvényű célszerűséget tartalmazzon, de ugyanakkor itt nem a tárgy formájának célszerűsége szolgál a megítélés alapjául (mint a szépnél), felvetődik a kérdés: melyik ez a szubjektív célszerűség? és hogyan szabjuk meg azt normaként, hogy a puszta nagyságbecslésben — mégpedig abban, amelyet valamely nagyság a fogalom ábrázolásában képzelőerőnk képességeinek akár az elégtelenségéig űzött — okot szolgáltassunk az általános érvényű gyönyörnek.

A képzelőerő magától halad a végtelenbe a nagyságképzethez megkövetelt szintézisben anélkül, hogy valami megakadályozná; az értelem ellenben a képzelőerőt a számfogalmakon keresztül vezeti, amihez a szintézisnek kell megadnia a sémát: és ebben az eljárásban, amely a logikai nagyságbecsléshez tartozik, van ugyan valami célról alkotott fogalom szerinti objektív célszerű (mint amilyen minden mérés), de nincs semmi célszerű és tetsző az esztétikai ítélőerő számára. Ebben a szándékos célszerűségben azonban olyan sincs, ami a mérték nagyságát, tehát a „sok" *szintézisének* nagyságát valamely látványban a képzelőerő képességének határáig hajtaná és olyan messze űzné, amennyire az az ábrázolásokban csak eljutni képes. Mert az (aritmetikai) nagyságok értelmi becslésében ugyanolyan messzire jutunk, ha az egységek szintézisét a 10-es számig (a tizes számrendszerben), vagy csak négyig (a négyes számrendszerben) folytatjuk, de a további nagyságteremtés az összetételben, vagy — ha a mennyiség a látványban van megadva — a felfogásban pusztán progresszív

(nem komprehenzív) és valamely elfogadott progressziós elv szerint történik. Az értelmet ez a matematikai nagyságbecslés éppolyan jól szolgálja és kielégíti, ha a képzelőerő akár egyetlen pillantással·megragadható nagyságot választ egységül, pl. egy lábat vagy egy rőföt, vagy akár egy német mérföldet, vagy a föld átmérőjét is, amelynek elsajátítása a képzelőerő számára ugyan lehetséges, de egy látványban való szintézise már nem (tehát nem a comprehensio aesthetica, hanem valamely számfogalom segítségével a comprehensio logica által). A logikai nagyságbecslés mindkét esetben akadály nélkül halad a végtelen felé.

Ámde a lélek önmagában az ész hangjára hallgat, amely totalitást követel minden adott nagysághoz, még azokhoz is, amelyek ugyan sohasem sajátíthatók el egészen, de mindazonáltal (az érzéki képzetben) mint teljesen megadottak ítélendők meg, ennélfogva az *egyetlen* szemléletben történő szintézist, valamint a haladóan növekvő számsor minden egyes tagjának ábrázolását követeli meg, sőt még a végtelent sem mentesíti ettől a követeléstől (sem a tért, sem az elmúlt időt), sőt inkább elkerülhetetlenné teszi, hogy azt (a közönséges ész ítéletében) ne mint *egészet* (totalitása szerint) gondoljuk *megadottnak*.

A végtelen azonban mindenképpen nagy (nem csupán komparatíve). Vele összevetve minden más (hasonló jellegű nagyság) kicsiny. De ami a legfontosabb: ha képesek vagyunk arra, hogy azt mint *egészet* akárcsak el is gondoljuk, az a léleknek olyan képességét mutatja, amely az érzékek minden mércéjét meghaladja. Ám ehhez olyan szintézist kellene megkövetelni, amely a végtelenhez valamely számokban megadható viszonyban álló mércét szolgáltatna egységül: ez viszont lehetetlen. Ahhoz ellenben, hogy mégis képesek legyünk az adott végtelent ellentmondás nélkül *akár csak el is gondolni*, olyan képességet kell az emberi lélekben megkövetelnünk, amely maga is érzékfeletti. Hiszen csak e képesség s ennek a noumenonról alkotott eszméje révén — amely nem enged meg semmiféle szemléletet, de mégis szubsztrátumként szolgál alapul a világszemléletnek mint puszta jelenségnek — foglaljuk össze teljesen, egyetlen fogalomban a tiszta intellektuális nagyságbecslésben az érzéki világ végtelenségét, bár azt a matematikai nagyságbecslésben a *számfogalmak révén* sohasem gondolhatjuk el teljesen. Maga ez a képesség, hogy az érzék-

feletti szemlélet végtelenségét (a maga intelligibilis szubsztrátumában) megadottként gondolhatjuk el, ez meghaladja érzékeink minden mértékét, és még a matematikai becslés képességével való minden összehasonlításon túl is nagy; természetesen ugyancsak nem elméleti szempontból a megismerőképesség céljára, de mint a lélek kiterjesztése, amely lélek képesnek érzi magát, hogy túllépjen más (praktikus) szempontból az érzékek korlátain.

A természet tehát azokban a jelenségeiben fenséges, amelyeknek szemlélete a végtelenség eszméjét hordozza. Mármost ez nem történhet meg másként, mint képzelőerőnk még akár legnagyobb törekvésének elégtelensége által valamely tárgy nagyságának becslésénél. A matematikai nagyságbecslésnél azonban a képzelőerő minden tárgyhoz elégséges, hogy azoknak kielégítő mértéket adjon, mert az értelem számfogalmai a progresszió révén minden adott nagyságnak bármilyen mértéket megfelelővé tehetnek. Tehát az *esztétikai* nagyságbecslésnek kell annak lennie, amelyben megérezzük a képzelőerő képességét meghaladó szintézisre való azon törekvést, hogy a szemlélet valamely egészében a progresszív felfogást megértse, és ugyanakkor észrevesszük ennek a továbbhaladásában határtalan képességnek az arra való alkalmatlanságát, hogy megfelelő alapmértéket találjon valamely, az értelem legcsekélyebb felhasználásával történő nagyságbecsléshez, és felhasználja azt. Mármost a természet tulajdonképpeni változhatatlan alapmértéke annak abszolút egésze, amely benne jelenségként összefoglalt végtelenség. Mivel azonban ez az alapmérték egy önmagának ellentmondó fogalom (egy végnélküli progresszus abszolút totalitásának lehetetlensége miatt): ezért a természeti tárgy azon nagyságának, amelyre a képzelőerő teljes összefoglalóképességét eredmény nélkül használja fel, vissza kell vezetnie a természet fogalmát egy — az érzékek minden mértékét meghaladóan nagy — érzékfeletti szubsztrátumra (amely a természetnek és ugyanakkor gondolkodóképességünknek alapja), ami nem annyira a tárgyat engedi *fenségesnek* ítélni, mint inkább a tárgy becslésénél létrejövő lelkiállapotot.

Tehát mint ahogy a szép megítélésében az esztétikai ítélőerő a képzelőerőt annak szabad játékában az *értelemre* vonatkoztatja, hogy ennek *fogalmaival* egyáltalán (azok meghatározása nélkül) megegyez-

zék: úgy vonatkoztatja ugyanezt a képességet mint fenségest — valamely dolog megítélésében — az *észre*, hogy ennek eszméivel (mindegy, hogy melyikkel) szubjektíve összhangba jusson, vagyis hogy azoknak megfelelő és összeegyeztethető, a lélek olyan hangulatát hozza létre, amelyeket meghatározott (gyakorlati) eszméknek az érzésre gyakorolt hatása okoz.

Ebből az is látható, hogy az igazi fenségest csak az ítéletet alkotó nak a lelkében kell keresnünk, nem pedig abban a természeti tárgyban, amelynek megítélése az ítélőt erre a hangulatra indítja. Ki akarná az alaktalan hegytömegeket, amelyek jégpiramisaikkal vad rendetlenségben tornyosulnak egymásra, vagy a komoran tomboló tengert stb. fenségesnek nevezni? A lélek azonban saját megítélésében emelkedettnek érzi magát, ha ezeknek szemlélése közben minden formájukra való tekintet nélkül rábízza magát a képzelőerőre és egy — noha ezzel határozott cél nélkül kapcsolatba hozott — őket csupán kiterjesztő észre, és annak eszméihez a képzelőerő mégis elégtelennek érzi egész hatalmát.

A természet matematikai-fenséges voltára a puszta szemléletben példát adnak mindazok az esetek, ahol nem annyira a nagyobb számfogalom, mint inkább valamely nagy egység (a számsorok megrövidüléséhez) adja a mértéket a képzelőerő számára. Egy fa, amelyet embermagasság alapján becsülünk fel, mindenesetre mértékül szolgál egy hegyhez; és ha ez mérföldnyi magas lenne, egységül szolgálhat a föld átmérőjét kifejező számhoz, hogy az utóbbit szemléletesebbé tegye; a föld átmérője az általunk ismert bolygórendszerhez, ez pedig a Tejút számára; és az ilyen tejútrendszerek mérhetetlen mennyisége csillagködök néven — amelyek egymással valószínűleg megint csak ilyen rendszereket alkotnak — sejtetik velünk a határtalanságot. Mármost a fenséges nem annyira a számszerű nagyságon alapul egy ilyen mérhetetlen totalitás esztétikai megítélésében, mint inkább azon, hogy előrehaladás közben mindig nagyobb egységekhez jutunk el; amihez hozzájárul a világegyetem rendszeres tagolása, amely a természetben minden nagyot ismételten kicsinynek, tulajdonképpen azonban képzelőerőnket minden határtalanságával és ezzel együtt a természetet is — amikor annak az ész eszméivel szemben emezek számára megfelelő ábrázolást kell teremtenie — elenyészőnek tünteti fel előttünk.

27.§. *A fenséges megítélésében létrejövő gyönyör minőségéről*

Képességünk elégtelenségének egy olyan eszme elérésére szolgáló érzése, amely eszme számunkra törvény: ez a *tisztelet*. Mármost az ész törvénye szabja ki ránk minden egyes számunkra adódható jelenség szintézisének eszméjét valamely egész szemléletéhez, amely nem ismer más meghatározott, mindenki számára érvényes és változatlan mértéket, mint az abszolút-egészet. Képzelőerőnk bebizonyítja azonban korlátait és alkalmatlanságát — még legnagyobb erőfeszítése mellett is — egy adott tárgynak a szemlélet (tehát az ész eszméje ábrázolása) azon szintézise tekintetében, amelyet a képzelőerőtől megkövetelünk, ugyanakkor azonban azt a rendeltetését is igazolja abban a vonatkozásban, hogy a szemléletre mint törvényre való alkalmasságot hozzon létre. Tehát a fenségesség érzete a természetben a saját rendeltetésünk iránti tisztelet, amelyet a természet valamely tárgyára vonatkozóan valamiféle csalafintasággal bizonyítunk (a tárgy iránti tisztelet felcserélésével egy az emberiségnek szubjektumunkban rejlő ideája iránti tisztelet helyett), és amely tárgy egyszersmind nyilvánvalóvá teszi előttünk megismerő képességünk ész-meghatározottságának fölényét érzékelő adottságunk legnagyobb képessége felett is.

A fenséges érzése tehát a nem-tetszés érzése, amely — az esztétikai nagyságbecslésben — abból fakad, hogy a képzelőerőnek az ész által történő becslése elégtelen, és ugyanakkor ennek során feléled egy olyan tetszés, amely a legnagyobb érzékelő képesség elégtelensége ítéletének az eszmékkel való éppen ezen megegyezéséből ered, amennyiben az azok elérése iránti törekvés mégiscsak törvény számunkra. Az ugyanis számunkra törvény (az észé), és hivatásunkhoz tartozik, hogy mindazt a nagyot, amit a természet mint érzéki tárgyat tartalmaz, az ész eszméivel összevetve kicsinek tekintsük; és ami ennek az érzékfeletti hivatásnak érzését bennünk felkelti, az megegyezik ezzel a törvénnyel. Mármost a nagyságbecslés számára történő egység ábrázolásában a képzelőerő legnagyobb törekvése valami *abszolút nagyra* való vonatkozás, következésképpen az ész törvényére való vonatkozás is, hogy csakis ezt fogadja el a nagyság felső mértékéül. Tehát az ész nagyságbecslésére szolgáló minden érzéki mérték elégtelenségének belső észlelése megegyezés az ész törvényeivel, és

ez olyan nem-tetszés, ami bennünk érzékfeletti rendeltetésünk érzetét kelti, mely szerint tehát célszerű a tetszés, ha az érzékiség minden mértékét elégtelennek találjuk az ész eszméihez.

A lélek a természetben észlelhető fenséges elképzelésekor *megindultságot* érez, míg annak a természet szépségéről alkotott esztétikai ítéletében *nyugodt* kontemplációban van. Ezt a megindultságot (különösen a kezdetén) összehasonlíthatjuk egy megrázkódtatással, vagyis ugyanazon tárgy gyorsan változó vonzás-taszításával. A szertelenség a képzelőerő számára (amely felé a szemlélet felfogása hajtja) egyben olyan feneketlen mélység, amelyben félő, hogy elveszíti önmagát; de az észnek az érzékfelettiről alkotott eszméi számára mégsem szertelen, hanem törvényszerű, hogy a képzelőerő ilyen törekvését létrehozza: tehát éppen olyan mértékben ugyanúgy vonzó, mint amennyire a puszta érzékiség számára visszataszító volt. Az ítélet maga azonban eközben mindig csak esztétikai marad, mert anélkül, hogy objektumról alkotott határozott fogalmon alapulna, harmonikusnak állítja elénk pusztán a lelkierők (a képzelőerő és az ész) szubjektív játékát, még kontrasztja révén is. Hiszen miként a szép megítélésében a képzelőerő és az *értelem* összhangjuk révén, úgy itt — ellentmondásuk révén — a képzelőerő és az *ész* teremtik meg a lelkierők szubjektív célszerűségét: nevezetesen azt az érzést, hogy tiszta önálló eszünk van, vagyis rendelkezünk a nagyságbecslésnek olyan képességével, melynek kiválóságát semmi sem teheti szemléletesebbé, mint annak a képességnek elégtelensége, amely maga is határtalan az (érzéki tárgyak) nagyságának ábrázolásában.

Valamely tér (mint felfogás) felmérése egyben annak leírása is, tehát objektív mozgás a képzeletben és progresszus; ezzel szemben nem a gondolati, hanem a szemléleti, tehát a szukcesszíve felfogott sokaság egyetlen pillanatban történő egységbe való összefoglalása regresszus, amely az időfeltételt a képzelőerő progresszusában ismét megszünteti és az *egyidejűséget* teszi szemléletessé. Ez az összefoglalás tehát (mivel az időbeli egymásután a belső érzék és egy szemlélet feltétele) a képzelőerő valamely szubjektív mozgása, ami által kényszert gyakorol a belső érzékre, és ennek annál észrevehetőbbnek kell lennie, minél nagyobb az a kvantum, amelyet a képzelőerő egy szemléletben összefog. Az a törekvés tehát, hogy a nagyságok számára

egyetlen pillantással valamely mértéket teremtsünk, melynek felfogása észrevehető időt vesz igénybe, a képzet olyan módja, amely szubjektíve tekintve célszerűtlen, de objektíve a nagyságbecsléshez szükséges, tehát célszerű: amellett azonban a lélek *egész meghatározása* számára mégis célszerűnek ítéljük éppen ugyanazt a kényszert, amelyet a képzelőerő a szubjektumra gyakorol.

A *fenséges* érzésének minősége: valamely tárgyra vonatkozó esztétikai megítélőképesség feletti nem-tetszés érzése, de ez a nem-tetszés abban mégis mint célszerű jelentkezik; ez azáltal lehetséges, hogy a szubjektum saját képtelensége feltárja ugyanazon szubjektum valamely korlátlan képességének tudatát, és a lélek esztétikailag ez utóbbit csupán az előbbi segítségével ítélheti meg.

A logikai nagyságbecslésben objektívnak ismertük fel azt a lehetetlenséget, hogy az érzéki világhoz tartozó dolgok mérésének progreszszusa által a térben és időben valaha is eljussunk az abszolút totalitáshoz — vagyis lehetetlen, hogy a végtelent teljes egészében adottnak gondoljuk el és nem csupán szubjektívnak, mint az annak felfogására való képtelenséget: mert ennél egyáltalában nincsenek figyelemmel az egyetlen pillantással való szintézis fokára mint mértékre, hanem minden csak egy számfogalmon múlik. Csakhogy egy esztétikai nagyságbecslésben el kell tűnnie a számfogalomnak, vagy meg kell változnia, és számára egyedül célszerű a képzelőerőnek a mérték egységévé való komprehenziója (tehát a nagyságfogalmak fokozatos megteremtése valamely törvény fogalmainak megkerülésével). Ha mármost valamely nagyság az egyetlen pillantásban való szintézist szolgáló képességünk majdnem végső határát is elérte, és a képzelőerő mégis arra kényszerül, hogy számnagyságok révén (amelyekre vonatkozólag képességünk határtalanságának tudatában vagyunk) hajtson végre esztétikailag egy nagyobb egységbe való szintézist, akkor lelkünkben esztétikailag korlátozottnak érezzük magunkat; de a nem-tetszést a képzelőerő szükségszerű kiterjesztése szempontjából — hogy megfeleljen annak, ami észbeli képességünkben határtalan, nevezetesen az abszolút egész eszméinek —, tehát a képzelőerő képességének célszerűtlenségét mégis célszerűnek találjuk az ész-eszmék számára és ezek felkeltéséhez. Éppen ezáltal lesz az esztétikai ítélet maga is szubjektív-célszerű az ész számára mint az

eszmék forrása, azaz olyan intellektuális összegezés, amelynek minden esztétikai kicsiny; és így a tárgyat olyan tetszéssel fogjuk fel fenségesnek, ami csak a nem-tetszés közvetítésével lehetséges.

B) A természet dinamikus fenségéről

28.§. *A természetről mint hatalomról*

A *hatalom* olyan képesség, amely nagy akadályoknak is fölébe kerekedik. *Erőszaknak* éppen akkor nevezzük, ha még annak az ellenállását is le tudja győzni, ami maga is rendelkezik hatalommal. A természet az esztétikai ítéletben olyan hatalomként szemlélve, amelynek nincs rajtunk ereje: *dinamikusan fenséges.*

Ha a természetet dinamikusan mint fenségest kell megítélnünk, akkor azt félelmet keltőnek kell elképzelnünk (noha fordítva: nem minden félelmet ébresztő tárgyat találunk fenségesnek esztétikai ítéletünkben). Mert az esztétikai megítélésben (fogalom nélkül) az akadályoknál mutatkozó fölényt csak az ellenállás nagysága alapján ítélhetjük meg. Ez mármost viszont valamiféle bántalom, amivel szemben ellenállni törekszünk, és félelem tárgya akkor, ha úgy találjuk, hogy képességeink azzal nem mérkőzhetnek meg. Tehát a természet az esztétikai ítélőerő számára csak annyiban számíthat hatalomnak, tehát dinamikusan fenségesnek, amennyiben félelem tárgyaként szemléljük.

Egy tárgyat azonban *félelmesnek* tekinthetünk anélkül is, hogy félnénk tőle, nevezetesen ha azt úgy ítéljük meg, hogy csak *elgondolunk* egy olyan esetet, amikor azzal szemben talán ellenállást akarnánk kifejteni, és akkor minden ellenállás messzemenően hiábavaló lenne. Így féli az erényes ember istent, anélkül, hogy félne tőle, mert olyan, számára aggasztó esetet el sem gondol, hogy istennek és parancsainak ellenállni akarjon. Ám minden olyan esetben, amelyet önmagában nem gondol lehetetlennek, félelmetesnek ismeri meg őt.

Aki fél, az egyáltalán nem alkothat ítéletet a természet fenségéről, éppen olyan kevéssé, mint a szépről az, akit vonzalom vagy étvágy elfogulttá tesz. Amaz menekül annak a tárgynak a látványától, amely

félelmet kelt benne; és lehetetlen gyönyört találni valamely rémületben, amelyet komolynak kellene elgondolni. Ennélfogva a *vidámság* az a kellemesség, amely valamely bántalom megszűntéből ered. Ez azonban olyan vidámság, minthogy veszélytől való megszabadulás, amelynek előfeltétele, hogy ne tegyük ki magunkat még egyszer annak a veszélynek; sőt erre az érzésre az ember még csak vissza sem gondol szívesen, nem is szólva arról, hogy erre alkalmat keressen magának.

Merész, kiugró s egyszersmind fenyegető sziklák, az égen feltornyosuló viharfelhők, amelyek villámokkal és mennydörgéssel vonulnak keresztül, vulkánok teljes romboló erejükkel, pusztulást maguk mögött hagyó orkánok, a határtalan háborgó óceán, egy hatalmas folyó magasról lezúduló vízesése stb. hatalmukkal összehasonlítva ellenállási képességünket jelentéktelenül kicsinynek mutatják. De ezek látványa annál vonzóbb, minél félelmetesebb, feltéve, hogy magunk biztonságban vagyunk; s mi szívesen nevezzük ezeket a tárgyakat fenségeseknek, mert a lelkierőt megszokott középszerűsége fölé emelik, s egy egészen másfajta ellenállási képességet ébresztenek fel bennünk, amely bátorságot ad ahhoz, hogy magunkat a természet látszólagos mindenhatóságával összemérhessük.

Mert amikor a természet mérhetetlenségén és képességünk elégtelenségén — hogy egy olyan mértéket vegyünk, amely a természet területe esztétikai nagyságbecslésének megfelel — a saját korlátozottságunkat ismertük fel, ugyanakkor azonban észbeli képességünkben egy másik, nem érzéki mértéket találtunk, amely mint egységet még magát ezt a végtelenséget is maga alá rendeli, és amelyhez képest a természetben minden kicsiny, vagyis egy a lelkünkben levő, a természetet a maga mérhetetlenségében is meghaladó fölényt; ezáltal hatalmának ellenállhatatlansága ugyan felismerteti velünk fizikai tehetetlenségünket, ha természeti lényeknek tekintjük magunkat, de ugyanakkor egy olyan képességet is feltár, hogy magunkat tőle függetlennek ítéljük, és a természet láttán olyan fölényt érzünk, amelyen egy egészen más magatartás alapul, mint az, amit a természet rajtunk kívül megtámadhat, vagy veszélyeztethet, és e fölény érzetével az emberiség személyünkben nem marad lealacsonyítva, noha az embernek alul kellene maradnia ezzel a hatalommal szemben. Ilyen módon

a természetet esztétikai ítéletünkben nem azért ítéljük fenségesnek, mert félelemkeltő, hanem mert erőnket (amely nem a természet) arra indítja, hogy lekicsinyelje azt, amiért aggódunk (javak, egészség és élet), és így hatalmát (amelynek ilyen vonatkozásokban mindenképpen alá vagyunk vetve) magunk és személyiségünk számára mégsem tekintjük olyan erőnek, amely előtt meg kellene hajolnunk, még ha ez legfőbb alaptételeinket, azok fenntartását vagy elhagyását érintené is. Tehát a természetet itt csak azért nevezzük fenségesnek, mert pusztán a képzelőerőt emeli, olyan esetek ábrázolásához, melyekben a lélek hivatásának fenségét még a természeten túl is érezhetővé tudja tenni.

Ez az önbecsülés mitsem veszít azáltal, hogy biztonságban kell látnunk magunkat ahhoz, hogy ezt a lelkesítő gyönyört érzékeljük; ennélfogva, mivel a veszély nem komoly (úgy tűnhetne), szellemi képességünk fensége is éppoly kevéssé komoly. A gyönyör itt ugyanis csak képességünknek ilyen esetben felfedezendő rendeltetésére vonatkozik — ahogyan természetünkben van a gyönyörre való hajlam —, miközben ennek kifejlesztése és gyakorlata ránk marad, és a mi kötelességünk. És ebben igazság van: bármennyire tudatában van az ember jelenlegi valóságos tehetetlenségének, ha reflexióját ki tudja addig terjeszteni.

Ez az elv látszólag ugyan túlságosan távol eső és kiagyalt, ennélfogva egy esztétikai ítélet számára szertelen; ámde az embernek megfigyelése az ellenkezőjét bizonyítja és azt, hogy ez a legközönségesebb megítéléshez is alapul szolgálhat, noha ennek nem is vagyunk mindjárt tudatában. Mert mi az, ami még a vadember számára is a legnagyobb csodálkozás tárgya? Az olyan ember, aki nem rémül meg, nem fél, tehát nem tér ki a veszély elől, de ugyanakkor derekasan munkához lát a legnagyobb megfontoltsággal. A legkulturáltabb állapotban is megmarad a megkülönböztetett tisztelet a harcos iránt; csakhogy emellett elvárjuk, hogy egyúttal a béke minden erényét, gyöngédséget, részvétet, sőt még a saját személye iránt is illő gondosságot tanúsítson; éppen azért, mert ezen ismerszik meg lelkének legyőzhetetlensége a veszélyben. Ezért, vitatkozhatnak akármennyit is, amikor az államférfit a hadvezérrel összehasonlítják, hogy ki érdemel a másiktól több tiszteletet, az esztétikai ítélet az utóbbi mellett

dönt. Még a háborúban is van valami felemelő, ha azt rendben és a polgári jogok szent tiszteletben tartásával folytatják, és egyúttal a nép gondolkodásmódját — amennyiben az a háborút ilyen módon folytatja — annál felemelőbbé teszi, minél több veszélynek tette ki önmagát, és minél bátrabban állotta meg helyét a veszélyben; ezzel szemben a hosszú béke csupán a kereskedelmi szellemet szokta uralkodóvá tenni, és vele együtt az alacsonyrendű haszonlesést, a gyávaságot és az elpuhultságot is, és lealacsonyítja a nép gondolkodásmódját.

Amennyiben ezt a hatalomnak tulajdonítjuk, úgy a fenséges fogalma ezen értelmezésének látszólag ellentmond, hogy mi istent fergetegben, viharban, földrengésben és hasonlókban mintegy haragvónak, ugyanakkor azonban fenségében mutatkozva szoktuk elképzelni; melynek során lelkünk valamilyen fölényének elképzelése ilyen hatalom hatásai és — amint látszik — még akár szándékai felett is ostobaság és egyben vétek lenne. Itt nem saját természetünk fenségének érzése adja a lélek hangulatát, hanem sokkal inkább a megalázkodás, a levertség s a teljes tehetetlenség érzése, amely ilyen tárgy megjelenéséhez illik, és amely szokásos módon össze is szokott kapcsolódni az ilyen természeti adottságnál e tárgy eszméjével. Egyáltalán a vallásban a leborulás, az imádat lecsüggesztett fővel, a töredelmes, félénk mozdulatok és hangok látszólag — az istenség jelenlétében — az egyetlen megfelelő magatartás, amelyet ennélfogva a legtöbb nép átvett és meg is tart. Csakhogy a lélek e hangulata távolról sem kapcsolódik magában véve és szükségszerűen egy vallás és tárgya *fenségének* eszméjéhez. Az az ember, aki valóban fél, mert ehhez önmagában találja az okot — amennyiben tudatában van annak, hogy elvetendő érzelmével olyan hatalom ellen vét, amelynek akarata ellenállhatatlan és egyúttal igazságos —, az egyáltalán nincs olyan lelkiállapotban, hogy az isteni nagyságot csodálja, aminek a nyugodt kontemplációra alkalmas hangulat és a teljesen szabad ítélet a követelménye. Csak ha tudatában van istennek tetsző őszinte érzelmének, akkor szolgálnak a hatalom eme hatásai arra, hogy e lény eszméjének fenségét felébresszék benne, amennyiben önmagában ismeri fel az isteni akarat szerint való lélek fenségét, és ezzel felülemelkedik a természet e hatásai okozta félelmén, és azokat nem isten haragja

kitöréseinek tekinti. Maga az alázat egy olyan magasztos hangulat mint fogyatékosságaink szigorú megítélése (amely fogyatékosságok különben a jószándék tudatában könnyen leplezhetők az emberi természet esendőségével), hogy önként vesse alá magát az önfeddés fájdalmának, fokról-fokra semmisítve meg ennek okát. Csupán ebben különbözik belsőleg a vallás a babonától, mely utóbbi nem a magasztos iránti tiszteletet alapozza meg az érzelemben, hanem a félelmet és rettegést ama nagyhatalmú lény iránt, akinek az akaratával szemben a megrémült ember kiszolgáltatottnak érzi magát, anélkül, hogy azt nagyrabecsülné; ebből azután a helyes életvitel vallása helyett természetesen nem fakadhat egyéb, mint a kegyhajhászás és a behízelgés.

Tehát a fenségesség semmiképpen sem a természet dolgaiban rejlik, hanem csakis a mi lelkünkben, amennyiben tudatában lehetünk annak, hogy erősebbek vagyunk a bennünk levő természetnél és ezáltal (amennyiben ez ránk hatást gyakorol) a rajtunk kívül álló természetnél is. Mindazt, ami bennünk ezt az érzést kelti — ehhez tartozik a természet *hatalma* is, amely erőinket felszítja —, nevezik aztán (bár átvitt értelemben) fenségesnek; és csakis ennek a bennünk levő eszmének és az erre való vonatkozásnak előfeltevésével vagyunk képesek eljutni ama lény fenségességének eszméjéhez, aki nemcsak a természetben tanúsított hatalma révén idéz elő bennünk bensőséges tiszteletet, hanem sokkal inkább azon képesség révén, mely bennünk van, hogy félelem nélkül ítéljük meg a természetet, és felette állóan fenségesnek gondoljuk el saját rendeltetésünket.

29.§. *A természet fenségéről alkotott ítélet modalitásáról*

A szép természetben számtalan olyan dolog van, amelyről feltételezzük, hogy mindenkinek az ítélete megegyezik a miénkkel, s ezt el is várhatjuk tőlük, anélkül, hogy különösképpen tévednénk; a természeti fenségről alkotott ítéletünknél azonban nem biztathatjuk magunkat ilyen könnyen mások hozzájárulásával. Mert úgy látszik nemcsak az esztétikai ítélőerőnek, hanem a megismerőképességeknek is — amelyek annak alapjául szolgálnak — sokkal magasabb kultúrája szükséges ahhoz, hogy a természeti tárgyak ezen magasrendűségéről ítéletet tudjunk alkotni.

A lélek hangulata a fenséges érzéséhez megköveteli az eszmék iránti fogékonyságot; hiszen éppen a természetnek az eszmékhez való meg-nem-felelésében — tehát csak azoknak feltételezése és a képzelőerő arra irányuló megfeszítése mellett, hogy a természetet ez utóbbiak sémájaként kezelje — rejlik az érzékiség számára a visszariasztó, de ugyanakkor mégis vonzó; mivel ez olyan erőszak, amelyet az ész csak azért gyakorol az eszméken, hogy őket tulajdonképpeni területéhez (a gyakorlatihoz) viszonyítva kiterjessze, és betekintést nyújtson nekik abba a végtelenbe, amely szakadékot jelent az érzéki észlelés számára. És valóban, erkölcsi eszmék fejlődése nélkül az, amit mi — akiket a kultúra erre előkészített — fenségesnek nevezünk, a műveletlen ember számára pusztán elrettentőnek fog látszani. Ő a természet erejének bizonyítékaiban, rombolásában, hatalmának nagy méretében, amellyel szemben a sajátja semmibe vész, csupa olyan vesződséget, veszélyt és szükséget fog látni, amelyek azt az embert környékeznék, akit oda száműznének. Ezért történt, hogy az a derék és egyébként értelmes szavojai paraszt (ahogyan ezt Saussure elbeszéli) gondolkozás nélkül bolondnak nevezte a havasokat kedvelő embereket. De ki tudja, vajon valóban olyan nagyot tévedett volna-e a paraszt, ha ez a megfigyelő ezeket a veszélyeket, amelyeknek kitette magát, pusztán kedvtelésből vállalta volna — ahogyan a legtöbb utazó teszi —, vagy azért, hogy majd egyszer patetikus leírásokat adhasson róluk. Az ő célja azonban az emberek tanítása volt, és útleírásai e derék ember lélekemelő érzéseit ráadásként adják az olvasóknak.

A természet fenségéről alkotott ítélet kultúrát igényel ugyan (nagyobbat, mint a szépről alkotott ítélet), de azért még nem éppen a kultúra hozta őt létre először, és került be pusztán konvenciószerűen a társadalomba; hanem alapja az emberi természetben van, éspedig abban, amit egészséges értelemmel egyúttal mindenkiről feltételezhetünk és mindenkitől megkövetelhetünk, nevezetesen a gyakorlati, azaz a morális eszmék érzése iránti hajlamban.

Ezen alapszik mármost mások fenségesről alkotott ítéletének a miénkkel való szükségszerű megegyezése, amelyet ebbe egyúttal bele is foglalunk. Mert ahogyan mi szemére vetjük az *ízlés* hiányát annak, aki közömbös a természet valamely tárgyának megítélésében, amit

mi szépnek találunk, úgy arról, aki érzéketlen marad annál, amit mi fenségesnek ítélünk, azt mondjuk, nincs benne *érzés*. Azonban mindkettőt megköveteljük minden embertől, és amennyiben némi kultúrával rendelkezik, ezt fel is tételezzük róla: csak azzal a különbséggel, hogy az előzőt — minthogy ebben az ítélőerő az elképzelést csupán az értelemre mint fogalmak képességére vonatkoztatja — egyenesen mindenkitől megköveteljük; a másodikat viszont, minthogy abban az ítélőerő a képzelőerőt az észre mint az eszmék képességére vonatkoztatja, csak egy szubjektív feltételezés mellett követeljük meg (de úgy hisszük, hogy azt mindenkiről jogosan feltételezhetjük); ugyanis az ember morális érzékének és ezzel egyúttal ennek az esztétikai ítéletnek szükségszerűséget is tulajdonítunk.

Az esztétikai ítélet és az annak tulajdonított szükségszerűség e modalitásában rejlik az ítélőerő kritikájának egy fő mozzanata. Hiszen éppen ez tesz felismerhetővé azokban egy a priori alapelvet, s emeli ki az empirikus pszichológiából, amelybe különben eltemetve maradnának az élvezet és a fájdalom érzései közepette (legfeljebb egy *finomabb* érzés semmitmondó melléknevével együtt), hogy őket és segítségükkel az ítélőerőt azoknak az osztályába állítsa, amelyeknek a priori alapelvük van, de mint ilyeneket a transzcendentális filozófiába sorolja.

Általános megjegyzés az esztétikai reflektáló ítéletek expozíciójához

A tetszés érzését illetően valamely tárgyat vagy a *kellemes*hez, vagy a *szép*hez, vagy a *fenséges*hez, vagy (éppenséggel) a *jó*hoz kell számítani *(iucundum, pulchrum, sublime, honestum)*.

A *kellemes* mint a vágyak rugója általában egyféle, bárhonnan ered, s bármilyen specifikusan különböző legyen is a képzet (az érzéké és az érzeté, objektíve szemlélve). Ennélfogva a lélekre gyakorolt hatásának megítélésénél csak az (egyidejű és egymás utáni) ingerek sokaságáról és mintegy csak a kellemes érzetek tömegéről van szó; ez tehát semmi más módon nem válik érthetővé, csupán a *kvantitás* által. A kellemes nem is tesz műveltté, hanem a puszta élvezethez tartozik. — A *szép* ellenben a tárgy egy bizonyos *kvalitásának* olyan képzetét követeli meg, amely érthetővé válhat és

fogalmakra vihető át (jóllehet az esztétikai ítéletben nem ez történik); és műveltté tesz, amennyiben egyúttal arra is tanít, hogy figyelemmel legyünk a tetszés érzésében rejlő célszerűségre. — A *fenséges* pusztán abban a *relációban* áll, amelyben az érzékit a természet képzetében annak valamely lehetséges érzékfeletti használatára alkalmasnak ítéljük meg. — A *mindenképpen jó* szubjektíve megítélve azon érzés szerint, amelyet ébreszt (a morális érzés objektuma) — mint amelyet a szubjektum erői egy mindenképpen kényszerítő törvény képzete segítségével határoznak meg —, főképp valamely a priori fogalmakon alapuló szükségszerűség *modalitását* illetően figyelemre méltó, amely a helyeslésnek nemcsak igényét tartalmazza mindenki számára, hanem parancsát is, és önmagában nem azesztétikai, hanem a tiszta intellektuális ítélőerőhöz tartozik; nem a természetnek, hanem a szabadságnak tulajdonítjuk, nem is egy pusztán reflektáló, hanem a meghatározó ítéletben. A *szubjektum ezen eszme által való meghatározhatósága* — mégpedig egy olyan szubjektumé, amely képes megérezni önmagában az akadályokat az érzékiségben, egyúttal azonban annak legyőzése által az ezek feletti fölényt is mint *állapotának modifikációját* —, azaz a morális érzés annyiban mégis rokon az esztétikai ítélőerővel és annak *formális feltételeivel*, amennyiben arra szolgálhat, hogy a kötelességből fakadó cselekvés törvényszerűségét ugyanakkor mint esztétikait, vagyis mint fenségest vagy akár mint szépet elképzelhetővé tegye, anélkül, hogy saját tisztasága károsodnék, ami nem következnék be, ha azt a kellemes érzésével hoznánk természetes kapcsolatba.

Ha a kétfajta esztétikai ítélet eddigi expozíciójának eredményét le akarjuk vonni, akkor ebből a következő rövid magyarázatok adódnának:

Szép az, ami a puszta megítélésben tetszik (tehát nem az érzék érzetének segítségével az értelem valamely fogalmának megfelelően). Ebből magától következik, hogy minden érdek nélkül kell tetszenie.

Fenséges az, ami az érzékek érdekével szemben való ellenállása révén közvetlenül tetszik.

Mindkettő szubjektív okokra vonatkozik, mint az esztétikai általános érvényű megítélés magyarázata, tudniillik egyfelől az érzékiségben rejlőkre, mintegy a kontemplatív értelem javára, másrészt mintegy azzal szemben a gyakorlati ész céljaira, és mégis mindkettő

ugyanazon szubjektumban egyesülve célszerű a morális érzés vonatkozásában. A szép előkészít bennünket arra, hogy valamit, még a természetet is, érdek nélkül szeressük; a fenséges arra, hogy ezt még (érzéki) érdekünk ellenére is nagyra becsüljük.

A fenségest így írhatjuk le: ez olyan (természeti) tárgy, *amelynek képzete a lelket arra rendeli, hogy a természet elérhetetlenségét eszmék ábrázolásaként gondolja.*

Szó szerint véve és logikai szempontból az eszmék nem ábrázolhatók. Ha viszont empirikus képzelőerőnket (matematikailag vagy dinamikailag) a természet szemléletéhez kiterjesztjük, akkor elmaradhatatlanul csatlakozik hozzá az ész mint az abszolút totalitás függetlenségének képessége, és megteremti a léleknek azt a bár hiábavaló törekvését, amely az érzékek képzetét neki megfelelővé igyekszik tenni. Ez a törekvés és az eszme képzelőerő által való elérhetetlenségének érzése maga is lelkünk szubjektív célszerűségének valamely ábrázolása a képzelőerő használatában annak érzékfeletti rendeltetésére vonatkozóan, és arra késztet bennünket, hogy a természetet még totalitásában is mint valami érzékfeletti ábrázolást — szubjektíve — *gondoljuk* el anélkül, hogy ezt az ábrázolást objektíve létre tudnánk hozni.

Azzal ugyanis hamar tisztába jövünk, hogy a természetből teljesen hiányzik a feltétlen, tehát az abszolút nagyság térben és időben, holott ezt még a legközönségesebb ész is megköveteli. Éppen ez emlékeztet bennünket arra is, hogy nekünk a természettel csak mint jelenséggel van dolgunk és ezt magát, mint valamely magánvaló természet puszta ábrázolását kell tekintenünk (amellyel az ész az eszmében rendelkezik). Az érzékfelettinek ezt az eszméjét azonban — amelyet ugyan sem jobban meghatározni, ennélfogva sem a természetet mint ezen eszme ábrázolását *megismerni* nem vagyunk képesek, hanem csak elgondolni tudjuk — olyan tárgy ébreszti fel bennünk, amelynek esztétikai megítélése a képzelőerőt egészen a határáig feszíti — akár a bővítés (matematikai), akár a lélek feletti hatalmának (dinamikai) hatását illetően —, miközben ez a tárgy az előbbinek területét teljesen meghaladó meghatározásának érzésén (a morális érzésen) alapszik, amelynek szempontjából a tárgy képzetét szubjektív-célszerűnek ítéljük meg.

Valójában a természet fensége iránt való érzés nem is gondolható el anélkül, hogy a lélek olyan hangulatához ne kapcsolódnék, amely a morálishoz hasonló; noha a természeti szép feletti közvetlen tetszés egyszersmind fel is tételezi és ki is műveli a gondolkodásmód valamely *liberalitását*, vagyis a gyönyörnek a puszta érzéki élvezettől való függetlenségét, úgy ezáltal még inkább *játékban*, mint valamely törvényszerű ténykedés közepette képzeljük el a szabadságot, amely az ember erkölcsiségének igazi tulajdonsága, ahol az észnek erőszakot kell tennie az érzékiségen; csakhogy a fenségesről alkotott esztétikai ítéletben úgy képzeljük el ezt az erőszakot, mint amelyet maga a képzelőerő mint az ész eszköze hajt végre.

A természet fensége láttán érzett gyönyör ezért is csak *negatív* (ezzel szemben a szép esetében *pozitív*), a képzelőerő szabadsága önmaga által való megfosztásának valamely érzése egy más törvény szerint jut célszerű meghatározáshoz, mint amilyen az empirikus gyakorlaté. Ezáltal tesz szert olyan kibővülésre és hatalomra, amely nagyobb annál, mint amit feláldoz, de amelynek oka önmaga előtt is rejtett, ehelyett érzi a feláldozást vagy a megfosztást és egyben azt az okot, amelynek alá van vetve. A rémülettel határos *elcsodálkozás*, a rettegés és szent borzalom, amely égbenyúló hegytömegek, mély szakadékok és a bennük tomboló vizek, búskomor töprengésekre csábító sötét árnyékba boruló pusztaságok stb. láttán elfogja az embert — akkor, ha biztonságban tudja magát —, nem valóságos félelem, hanem pusztán kísérlet, hogy a képzelőerő segítségével abba belebocsátkozva ugyanennek a képességnek hatalmát érezzük, a léleknek ezáltal keltett megindulását nyugalmi állapotával összekapcsoljuk, s így legyőztük a bennünk levő természetet s ennélfogva a rajtunk kívül létezőt is, amennyiben az befolyást gyakorolhat jólétünk érzésére. Hiszen a képzelőerő, az asszociáció törvénye szerint, állapotunkat fizikailag a megelégedettségtől teszi függővé; de a képzelőerő az ítélőerő sematizmusának alapelvei szerint az észnek és eszméinek az eszköze (következésképpen a szabadságnak van alárendelve), ami által viszont egy olyan hatalom, amely függetlenségünket megvédi a természeti befolyásokkal szemben, hogy ami aszerint nagy, kicsinyre értékelje, és így a mindenképpen-nagyot csak a saját (a szubjektum) rendeltetése szerint

tételezze. Az esztétikai ítélőerőnek ez a reflexiója, hogy az észhez való megfelelésig emelkedjék (de annak valamilyen meghatározott fogalma nélkül), a tárgyat a képzelőerőnek az ész számára (mint az eszme teremtőképessége számára) való objektív elégtelensége mellett — még a maga legnagyobb kiszélesítésében is — szubjektív célszerűnek mutatja be.

Itt egyáltalán arra kell figyelemmel lennünk, amire már fentebb is emlékeztettünk, hogy az ítélőerő transzcendentális esztétikájában egyes-egyedül csak tiszta esztétikai ítéletekről lehet szó, következésképpen nem hozhatunk példákat az olyan szép vagy fenséges természeti tárgyakról, amelyek valamely a célról alkotott fogalmat tételeznek fel; hiszen ekkor ez vagy teleológiai, vagy egy tárgy puszta érzékelésén (gyönyörön vagy fájdalmon) alapuló célszerűség lenne, tehát az első esetben nem esztétikai, a másodikban nem puszta formális célszerűség. Ha tehát a csillagos ég látványát *fenségesnek* mondjuk, e megítélésnek alapja nem értelmes lények lakta világokról alkotott fogalmak, és nem az, hogy a fényes pontok, amelyekkel a felettünk levő teret betöltve látjuk, ezeknek napjaiként számukra megszabott körökben mozognak, hanem csupán ahogy azt látjuk: mint széles boltozatot, amely mindent magábafoglal; és csakis ilyen képzettel kell tételeznünk a fenségességet, amely ehhez a tárgyhoz tiszta esztétikai ítéletet fűz. Éppen így az óceán látványa sem úgy fenséges, ahogy mi azt különféle ismeret birtokában (amelyek azonban nincsenek benn a közvetlen szemléletben) *elgondoljuk;* esetleg úgy, mint a vízilények valamely kiterjedt birodalmát, mint hatalmas vízkincset azon párolgások számára, amelyek a levegőt felhőkkel terhessé teszik a szántóföldek szükségletére, vagy akár mint olyan elemet, amely ugyan elválasztja egymástól a világrészeket, de ugyanakkor a legnagyobb közösséget is lehetővé teszi közöttük: hiszen ez csupa teleológiai ítéletet ad; hanem úgy kell néznünk az óceánt, ahogyan azt a költők is teszik, aminőnek azt a látszat mutatja, esetleg nyugalmában szemlélve, mint egy pusztán az ég határolta tiszta víztükröt, de amelyet mégis fenségesnek tartunk, amikor háborog, mint egy mindent elnyeléssel fenyegető feneketlen mélység. Ugyanezt mondhatjuk az emberi alak szépségéről és fenségéről, ahol nem a célok — amire az ember valamennyi

testrésze szolgál — fogalmaira kell visszapillantanunk, mint az ítélet meghatározó okaira, és nem az ezekkel való összhangot kell befolyáshoz juttatni (ezek után többé már nem tiszta) esztétikai ítéletünkben, noha az, hogy ezek amazoknak nem mondanak ellent, természetesen az esztétikai gyönyörnek is szükségszerű feltétele. Az esztétikai célszerűség az ítélőerő törvényszerűsége a maga *szabadságában*. A tárgy láttán érzett gyönyör attól a viszonytól függ, amelybe a képzelőerőt akarjuk helyezni: csak éppen hogy az a lelket önmagáért tartsa fenn szabad tevékenységben. Ha ellenben valami más határozza meg az ítéletet, legyen ez érzéki érzet vagy értelmi fogalom, akkor ez ugyan törvényszerű, de nem egy *szabad* ítélőerő ítélete.

Ha tehát intellektuális szépségről vagy fenségről beszélünk, akkor ezek a kifejezések először is nem egészen helyesek, mivel ezek esztétikai képzetmódok, amelyek egyáltalában nem lennének mibennünk fellelhetők, ha mi csupán tiszta intelligenciák lennénk (vagy akár csak gondolatban is ebbe a minőségbe helyeznénk magunkat), másodszor, noha mindkettő — mint az intellektuális (morális) gyönyör tárgya — annyiban ugyan összeegyeztethető az esztétikaival, amennyiben *nem alapulnak* semmiféle érdeken: viszont azokat mégis nehéz emezekben összeegyeztetni, mivel azoknak olyan érdeket kell létrehozniuk, amely, ha az ábrázolásnak összhangban kell lennie az esztétikai megítélésben létrejövő gyönyörrel, ebben sohasem eshetik meg másként, mint egy érzéki érdek által, amelyet ezzel az ábrázolásban összekötünk, de aminek következtében az intellektuális célszerűség törést szenved és tisztátlanná válik.

Egy tiszta és feltétlen intellektuális gyönyör tárgya a morális törvény a maga hatalmában, amely bennünk a lélek mindenféle *megelőző* hajtórugóján diadalmaskodik; és mivel ez a hatalom tulajdonképpen csak áldozatok révén teszi magát esztétikailag felismerhetővé (amely részben megfosztás ugyan — noha a belső szabadság céljából —, ennek az érzékfeletti képességnek viszont kikutathatatlan mélysége tárul fel benne a maga beláthatatlanságig terjedő következményeivel): így a gyönyör az esztétikai oldalról (az érzékiség vonatkozásában) negatív, azaz ellenkezik ezzel az érdekkel, intellektuális oldalról tekintve azonban pozitív és valamely érdekkel kapcsolódik össze. Ebből következik: hogy az intellektuális,

önmagában célszerű (morális) jót esztétikailag megítélve nem annyira szépnek, mint inkább fenségesnek kell elképzelnünk, úgy hogy az inkább a tisztelet (amely a vonzóerőt lenézi), mint a szeretet érzését és a meghitt hajlandóságot ébreszti fel, mivel az emberi természet ezzel a jóval nem annyira saját erejéből van összhangban, mint inkább csak azon erőszak révén, amelyet az ész az érzékiségen elkövet. Fordítva is csak úgy képzelhető el az, amit a kívülünk levő vagy a bennünk levő természetben is (pl. bizonyos affektusokat) fenségesnek nevezünk, mint a lélek olyan hatalmát, amely a morális alapelvek segítségével az érzékiség bizonyos akadályain túllendül, és ezáltal válik érdekessé.

Az utóbbinál szeretnék kissé elidőzni. Az affektussal járó jó eszméjét *entuziazmusnak* nevezzük. Ez a lelkiállapot fenségesnek látszik olyannyira, hogy általában azt állítják: enélkül nem lehet semmi nagyszerűt véghezvinni. Mármost minden affektus[21] vagy céljának megválasztásában vak, vagy — ha az ész ad is célt — annak kivitelében; hiszen az affektus a léleknek olyan indulata, amely azt képtelenné teszi, hogy az alapelveket szabadon megfontolja és önmagát ennek alapján meghatározza. Tehát semmi módon nem nyerheti el az ész elismerését. Mindazonáltal esztétikailag az entuziazmus azért fenséges, mert ez az eszmék által olyan megfeszítése az erőknek, amelyek a léleknek sokkal hatalmasabban és tartósabban ható lendületet adnak, mint az érzéki képzetek ösztönzése. Azonban (ami különösnek látszik) még a változatlan alapelveit nyomatékosan követő lélek *affektusnélkülisége* is (apatheia, phlegma in significatu bono) fenséges, éspedig sokkal különb módon, mivel egyszersmind a tiszta ész gyönyöre is az ő oldalán van. Egyedül az ilyen lelki tulajdonságot nevezhetjük *nemesnek:* amely kifejezést azután dolgokra,

[21] *Az affektusok* specifikusan különböznek a *szenvedélyektől*. Azok csupán az érzésre vonatkoznak; emezek a megkívánóképességhez tartoznak, s olyan hajlamok, amelyek az önkény minden alaptételek révén történő meghatározhatóságát megnehezítik vagy lehetetlenné teszik. Azok viharosak s nem szándékosak, emezek tartósak és meggondoltak: tehát a bosszúság mint harag — affektus, de mint gyűlölet (bosszúvágy) — szenvedély. Ez utóbbit soha, semmilyen viszonylatban nem nevezhetjük fenségesnek; mert az affektusban a lélek szabadsága ugyan akadályba ütközik, a szenvedélyben azonban megszűnik.

pl. épületekre, ruhára, stílusra, illemtudásra stb. is alkalmazzuk, ha ez a dolog nem annyira elcsodálkozást kelt (az újdonság képzetének affektusát, amely a várakozást meghaladja), mint inkább *csodálatot* ébreszt (olyan elcsodálkozást, amely az újdonság megszűntével nem tűnik el), ami akkor történik, ha az eszmék ábrázolásukban akaratlanul és mesterkéltség nélkül összhangba kerülnek az esztétikai gyönyörrel.

Minden elszánt affektus (amely ti. erőink tudatát minden ellenállás legyőzésére gerjeszti [animi strenui]), *esztétikailag fenséges*, pl. a harag vagy akár a kétségbeesés (mégpedig a *felháborodott* és nem az *elcsüggedt*). *Az engedékeny* jellegű affektus azonban (amely az ellenállásra való törekvést magát a nem-tetszés tárgyává teszi [animum languidum]), önmagában semmi *nemest* nem tartalmaz, ellenben az érzékelés módjának szépségéhez számítható. Így a megindultságok is, amelyek az affektusig erősödhetnek, nagyon különfélék. Van *bátor* és van *gyengéd* megindultság. Az utóbbiak, ha az affektusig felerősödnek, mitsem érnek; az ezekhez való hajlamot *érzékenykedésnek* nevezzük. A résztvevő fájdalom, mely nem akar megvigasztalódni, vagy amelynek szándékosan engedjük át magunkat — ha az kitalált bajra vonatkozik, egészen a fantázia révén létrejövő olyan csalódásig, mintha ez a baj valódi lenne —, lágy, de egyúttal gyenge lelket jelent és igazol, amely egy szép oldalt mutat meg és amelyet fantasztikusnak nevezhetünk ugyan, de mégcsak entuziasztikusnak sem. Regények, könnyfakasztó színművek, üres erkölcsi szabályok, amelyek (jóllehet hamisan) úgynevezett nemes érzülettel kacérkodnak, valójában azonban a szívet hervataggá és a kötelesség szigorú szabályai iránt érzéketlenné teszik, továbbá képtelenné az emberiségnek személyünkben levő méltósága és az emberi jog (amely valami egészen más, mint ezek boldogsága) iránti megbecsülésre és egyáltalában minden szilárd alapelvre; sőt még valamely vallásos előadás is, amely csúszómászó, aljas kegyhajhászást és behízelgést ajánl, hogy a gonosszal szemben az ellenállásra való saját képességünkbe vetett bizakodást feladja bennünk ahelyett, hogy — azokkal az erőkkel, amelyek minden esendőségünk ellenére még megmaradtak bennünk — megkísérelnénk a hajlamok legyőzését; a hamis alázat, amely az önmegvetés-

ben, a vinnyogó színlelt megbánásban és egy pusztán szenvedő lelkiállapotban gondolja el azt a módot, ahogy az ember egyedül járhat kedvében a legfelsőbb lénynek: még csak azzal sem egyeztethetők össze, amit az ilyen lelkület puszta szépségéhez, még sokkal kevésbé azzal, amit annak fenségéhez számíthatnánk.

A viharos kedélyhullámzások, bármennyire megfeszítik is a képzelőerőt — kapcsolódjanak akár az épülés neve alatt a vallás eszméivel, vagy akár mint csupán a kultúrához tartozók a társadalmi érdeket tartalmazó eszmékkel —, semmiképp nem tarthatnak igényt a *fenséges* ábrázolás tisztességére, ha nem hagynak maguk után olyan lelkiállapotot, amely ha közvetve is, erejének és eltökéltségének tudatára hatást gyakorol, és arra, amit a tiszta intellektuális célszerűség hoz magával (vagyis az érzékfelettire). Egyébként ugyanis mindez a megindulás csupán ahhoz a *mozgáshoz* tartozik, amelyet szívesen veszünk egészségünk miatt. A kellemes bágyadtság, amely az affektusok játéka révén létrejövő ilyen megrázkódtatást követi, a jó közérzet élvezete — és ez a bennünk levő különböző életerő helyreállott egyensúlyából fakad: ami végső soron ugyanoda vezet, mint amit a keleti kéjencek olyan kellemesnek találnak, amikor is egész testüket átgyúratják, s minden izmukat és ízületüket gyengéden megnyomogattatják és hajlíttatják; csakhogy ott a mozgató alapelv nagyobbrészt bennünk van, itt ellenben teljesen rajtunk kívül. Van aki úgy véli, hogy épült egy olyan prédikáción, amelyben semmi sincs felépítve (pl. a jó maximák semmiféle rendszere sem), vagy hogy megjavította egy olyan szomorújáték, amelyet pedig csupán a szerencsésen elűzött unalomnak köszönhet. Tehát a fenségesnek mindenkor összefüggésben kell lennie a *gondolkozásmóddal*, vagyis a maximákkal, hogy az intellektuálisnak és az ész eszméinek az érzékiséggel szemben fölényt biztosítson.

Nem szabad aggódnunk, hogy a fenséges érzése veszíteni fog az olyan elvont ábrázolásmóddal, amely az érzékiség szempontjából teljesen negatív; a képzelőerő éppen a korlátok ezen eltávolítása révén mégis határtalannak érzi magát, noha az érzékin túl semmi olyat nem talál, amihez igazodhatnék; és az az elkülönítés tehát a végtelen olyan ábrázolása, amely ugyan éppen azért sohasem lehet más, mint puszta negatív ábrázolás, amely viszont a lelket mégis

tágítja. Talán nincs is fenségesebb hely a zsidók törvénykönyvében, mint ez a parancs: Faragott képet ne csinálj magadnak, és semmi hasonlót azokhoz, melyek fenn az égben vannak, vagy a földön, vagy a föld alatt stb. Egyedül ez a parancs képes megmagyarázni azt a lelkesedést, amelyet a zsidó nép művelt korszakában vallása iránt érzett, amikor más népekkel hasonlította össze magát, vagy azt a büszkeséget, amelyet a mohamedanizmus kölcsönöz. Ugyanez érvényes a morális törvény képzetére is, s a bennünk rejlő moralitás iránti hajlamra. Egészen téves aggodalom, hogy ha ezt mindattól megfosztjuk, amit az érzékeknek nyújthat, akkor az már semmi mást nem tartalmazna, mint hideg, élettelen helyeslést, de semmiféle mozgatóerőt vagy megindulást. Ez éppen fordítva áll, mert ott, ahol az érzékek már többé semmit sem látnak maguk előtt, és az erkölcsiség eszméje félreismerhetetlenül és kitörölhetetlenül mégis megmarad, inkább arra lenne szükség, hogy a határtalan képzelőerő lendületét mérsékeljük, és ne engedjük azt az entuziazmusig fokozódni, mintsem arra, hogy ezeknek az eszméknek az erőtlenségétől való félelemből képekben és gyerekes eszközökben keressünk számára segítséget. Ezért engedték meg szívesen a kormányzatok, hogy a vallást az utóbbi kellékekkel gazdagon ellássák, és ily módon igyekeztek az alattvalót megfosztani attól a fáradságtól, de egyben attól a képességtől is, hogy lelkierőit túlterjessze azokon a neki önkényesen felállított korlátokon, aminek segítségével őt mint pusztán passzívat könnyebben kezelhetik.

Az erkölcsiségnek ez a tiszta, lélekemelő, pusztán negatív ábrázolása ellenben nem hozza magával a *rajongás* veszélyét, amely rögeszme *az érzékiség minden határán túl* akar látni, azaz alapelvek szerint (ésszel őrjöngve) álmodni, éppen azért, mert amannál az ábrázolás pusztán negatív. Hiszen *a szabadság eszméjének kifürkészhetetlensége* teljesen elvágja minden pozitív ábrázolás útját: a morális törvény azonban önmagában is elégséges bennünk és már eredendően meghatározó, úgyhogy még azt sem engedi meg, hogy rajta kívül valamely más meghatározó ok után nézzünk. Ha az entuziazmus az *őrülettel* hasonlítható össze, akkor a rajongás az *eszelősséggel*, amelyek közül az utóbbi mindenek között legkevésbé fér meg a fenségessel, mert aggályoskodásával nevetséges. Az entuziazmusban

mint affektusban a képzelőerő féktelen; a rajongásban — mint begyökerezett, töprengő szenvedélyben — szabály nélkül való. Az előbbi múló véletlen, amely olykor még a legegészségesebb értelmet is elérheti; a második betegség, amely feldúlja azt.

Az egyszerűség (mesterkéletlen célszerűség) a fenséges esetében ugyancsak a természet stílusa, s ugyanígy az erkölcsiségé is, amely egy második (érzékfeletti) természet, aminek mi csak törvényeit ismerjük, anélkül, hogy képesek lennénk szemlélés segítségével elérni a bennünk levő érzékfeletti képességet, amely a törvényalkotás alapja.

Megjegyzendő még, hogy bár a szép láttán érzett gyönyör éppenúgy, mint a fenséges láttán, nem csupán az általános *közölhetőség* révén különbözik észrevehetően a többi esztétikai megítéléstől, hanem ezen tulajdonsága révén a társadalom vonatkozásában is (amelyben közölhető) érdekre tesz szert, ugyanakkor *a minden társadalomtól való elkülönülést* is mint valami fenségeset kell tekintenünk, ha az olyan eszméken alapszik, amelyek minden érzéki érdektől eltekintenek. Hogy valaki önmaga számára elégséges, tehát nem igényli a társadalmat, de úgy, hogy mégse legyen társtalan, vagyis azt kerüli, ez valami a fenségeshez közelítő, mint ahogy minden szükségleten való felülemelkedés is az. Ezzel szemben a mizantrópiából eredő menekülés az emberek elől azzal, hogy gyűlöli őket, az antropofóbiából (emberkerülésből) eredő pedig azzal, hogy az emberektől mint ellenségtől fél — részben rút, részben megvetendő. Jóllehet létezik egy (nagyon helytelenül így nevezett) mizantrópia — amelyhez a hajlam sok helyesen gondolkozó ember lelkében a korral jelentkezik —, ez ugyan eléggé filantropikus, ami a *jóakaratot* illeti, de az emberek láttán érzett gyönyörtől egy hosszas szomorú tapasztalat következtében eltávolodott: erről bizonyságot tesz a visszahúzódáshoz való vonzódás, a fantasztikus vágyakozás, hogy valamely távoleső falusi birtokon, vagy akár (fiataloknál) a megálmodott boldogság egy, a világ előtt ismeretlen szigeten egy kis családdal lehetne az életet eltölteni; ezt a regényírók vagy robinzoniádák költői igen jól ki tudták aknázni. Hamisság, hálátlanság, igazságtalanság, gyerekesség a saját magunk által fontosnak és nagynak tartott célok esetében, amelyeknek követésekor az emberek még egymásnak is minden

elgondolható bajt okoznak, annyira ellentmondásban állanak azzal az eszmével, hogy mivé lehettek volna, ha akarják, és annyira ellenkeznek azzal az élénk kívánsággal, hogy őket jobbnak lássuk: hogy minden társadalmi örömről való lemondás csak kis áldozatnak tűnik azért, hogy ne gyűlöljük, ha már szeretni nem tudjuk őket. Ez a szomorúság — amelyet nem az a baj okoz, amit a sors mér a többi emberekre (amely szimpátiából fakad), hanem amiatt érzünk, amit az emberek maguk okoznak maguknak (amely alapvetően antipátián alapszik) —, minthogy eszméken alapszik: fenséges, míg az előbbi viszont mindenképpen csak szépnek számít. Saussure — aki épp annyira szellemes, mint alapos — mondja Alpokban tett utazásainak leírásában a Bonhomme-ról, az egyik savoyai hegységről: „Egy bizonyos *unt szomorúság* uralkodik rajta". De ismert ő *érdekes* szomorúságot is, amelyet egy olyan pusztaság látványa idéz fel, amelybe az ember ugyancsak beleképzelheti magát, hogy a világról ne halljon többé, és még csak ne is tudjon róla, de ez a pusztaság mégse legyen annyira barátságtalan, hogy az embernek, ha csak nagyon fáradságosan is, tartózkodási helyet ne kínáljon. — E megjegyzést azzal a szándékkal teszem, hogy emlékeztessek rá: a bánatot is (nem a levert szomorúságot) csak akkor lehet az erőteljes affektusok közé számítani, ha alapja a morális eszmékben van; ha viszont szimpátián alapul és mint ilyen még szeretetreméltó is, csupán *az engedékeny* affektusokhoz tartozik: hogy ezáltal felhívja a figyelmet a lelkiállapotra, amely csak az előbbi esetben fenséges.

*

Az esztétikai ítéletnek most keresztülvitt transzcendentális expozíciójával — ahogy azt Burke és közöttünk is sok éles elméjű férfiú kidolgozta — összevethetjük a fiziológiaiakat, hogy láthassuk, hova vezet a szép és fenséges puszta empirikus expozíciója. Burke,[22] aki az ilyen kérdések tárgyalásánál megérdemli, hogy a legjobb szerzőnek nevezzük, ezen az úton (művének 223. lapján) a következő ered-

[22] Írásának német fordítása alapján: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe von Schönen und Erhabenen* (Filozófiai vizsgálódások a szépről és fenségesről alkotott ítéleteink eredetéről). Hartnoch kiad., Riga 1773.

ményre jut: a fenséges érzése az önfenntartási ösztönön és a *félelmen*, azaz valamely fájdalmon alapszik, amely, minthogy nem jut el a testrészek valóságos szétzilálásáig, olyan mozgásokat hoz létre, amelyek — mivel a finomabb vagy durvább véredényeket a veszélyes és terhes eldugulástól megtisztítják — képesek arra, hogy kellemes érzéseket ébresszenek, de nem tetszést, hanem egyfajta megelégedett borzongást, egy bizonyos rémülettel vegyes nyugalmat. A szépet, amit a szeretetre alapít (de amelytől a vágyakat mégis elválasztani akarná), „a test rostjainak elengedésére, kikapcsolódására és ellankadására, tehát az élvezetek okozta elpuhulásra, föloldódásra, elbágyadásra, elomlásra, elsorvadásra, elernyedésre" vezeti vissza. (251—252. l.) És az effajta magyarázatot nem csak azokkal az esetekkel igazolja, amelyekben a képzelőerő az értelemmel, hanem az érzettel is felébreszthető mind a szép, mind a fenséges érzését. — Mint pszichológiai megjegyzések, lelki jelenségeinknek ezek az elemzései felettébb szépek és gazdag anyagot nyújtanak az empirikus antropológia legkedveltebb kutatásaihoz. Még csak nem is tagadható, hogy minden bennünk levő képzet, legyen bár objektíve pusztán érzéki vagy egészen intellektuális, akármilyen észrevehetetlen mindkettő, szubjektíve mégis élvezettel vagy fájdalommal kapcsolható össze (mert ezek összességükben befolyásolják az élet érzését, és amennyiben a szubjektum modifikációi, egyikük sem lehet közömbös; az sem, hogy — amint Epikuros állította — *élvezet* és *fájdalom* végül is mindig testi, akár a képzeletből, akár az értelmi képzetekből induljon ki: mert az élet a test szerveinek érzése nélkül pusztán létezésének tudata, de nem a jó vagy rossz közérzet érzése, vagyis az életerők segítése vagy gátlása; mert a lelkület egyedül önmaga számára teljes élet (az életelv maga), és gátlásokat vagy serkentéseket rajta kívül, de mégis az emberben magában, tehát a a testével való összefüggésben kell keresnünk.

Ha azonban a tárgy láttán érzett gyönyör teljességgel abban rejlik, hogy a vonzóerő és megindulás révén gyönyörködtet, akkor senki *mástól* nem is kívánhatjuk, hogy az általunk alkotott esztétikai ítéletet helyeselje; mert erre vonatkozólag mindenki joggal fordulhat csupán a saját eszéhez. Csakhogy akkor az ízlés minden cenzúrája teljesen megszűnik; azt a példát, amelyet mások ítéletük véletlen

megegyezése esetén adnak, a magunk számára mint a helyeslés *parancsát* kellene elfogadnunk, amely elvvel szemben feltehetően ellenszegülnénk és a természetjogra hivatkoznánk, hogy az ítéletet, amely saját jó közérzetünk közvetlen érzésén alapszik, csak a saját érzékünknek szabad alávetni, nem pedig másokénak.

Ha tehát az ízlésítélet nem *egoisztikusnak* számít, hanem belső természete szerint önmagáért — s nem olyan példák kedvéért, amelyeket mások adnak a saját ízlésünkről —, szükségszerűen *pluralisztikusnak* kell tekintenünk, ha ezt mint olyant tiszteljük, amely egyszersmind azt is megkövetelheti, hogy mindenki egyetértsen vele; akkor valamiféle (akár objektív, akár szubjektív) a priori elvnek kell számára alapul szolgálnia, amelyhez sohasem juthatunk el a kedélyváltozások empirikus törvényeinek kifürkészése által: mert ezek csak azt adják tudtunkra, hogyan alkotunk ítéletet, de nem tanácsolják, mégpedig feltétlen paranccsal, hogy hogyan kell ítéletet alkotni, amelyekhez hasonlókat az ízlésítéletek feltételeznek, amennyiben a gyönyört közvetlen összefüggésben akarják tudni egy képzettel. Így képes az esztétikai ítéletek empirikus expozíciója létrehozni annak kezdetét, hogy előteremtse az anyagot egy magasabbrendű vizsgálódáshoz; e képesség transzcendentális kifejtése mégiscsak lehetséges és lényegileg hozzátartozik az ízlés kritikájához. Mert anélkül, hogy az a priori elvekkel rendelkeznék, lehetetlenné válnék mások ítéleteit irányítani és azokról a jogosságnak akár legcsekélyebb látszatával is helyeslő vagy elvető nyilatkozatokat tenni.

Ami az esztétikai ítélőerő analitikájához tartozó továbbiakat elsősorban tartalmazza:

A tiszta esztétikai ítéletek dedukciója

30.§. *A természet tárgyairól alkotott esztétikai ítéletek dedukciója nem irányulhat arra, amit abban fenségesnek nevezünk, hanem csakis a szépre*

Az esztétikai ítélet általános érvényűségének igénye, minden szubjektum számára mint az az ítélet, amelynek valamilyen a priori elv alapján kell állnia, olyan dedukciót kíván (azaz bitorlásának törvényesítését), amelynek még hozzá kell kerülnie az esztétikai

ítélet expozíciójához, amennyiben ez az *objektum formája láttán* érzett gyönyörre vagy visszatetszésre vonatkozik. Ilyenek a természet szépségéről alkotott ízlésítéletek. Hiszen a célszerűség oka akkor mégiscsak az objektumban és annak alakjában van, ha ez mindjárt nem is mutatja annak (a megismerésítélethez fűződő) vonatkozását más fogalmi tárgyakra, hanem csupán ennek a formának felfogását érinti egyáltalán, amennyiben az a fogalmaknak, valamint a fogalmak lélekben való ábrázolásának (ami a felfogáséval azonos) képessége számára megfelelőnek mutatkozik. Így a természeti szépség szempontjából is felvethetünk néhány kérdést, amelyek formái célszerűségének okát illetik: pl. hogyan akarjuk megmagyarázni, hogy a természet miért szórt széjjel olyan pazarlóan mindenfelé szépséget, még az óceán mélyén is, ahova az emberi szem (amelynek számára ez mégiscsak egyedül célszerű) csak ritkán hatol le stb.

Csakhogy a természet fensége — ha arról tiszta esztétikai ítéletet alkotunk, amely nem keveredik a tökéletességről mint objektív célszerűségről alkotott fogalmakkal, amely esetben ez teleologikus ítélet lenne —, legyen bár alaktalan vagy idomtalan, de mégis a tiszta gyönyör tárgyaként tekinthető, és mutathatja az adott képzet szubjektív célszerűségét; és itt felvetődik a kérdés: vajon az ilyenféle esztétikai ítélethez is — annak expozícióján kívül, amit benne elgondolunk — megkövetelhető-e még valamely (szubjektív) a priori elvre való igényének a dedukciója is.

Erre ez a felelet: a természet fenségét nem tulajdonképpeni értelemben nevezzük így, és tulajdonképpen csak a gondolkozásmódnak vagy még inkább az emberi természetben rejlő alapjának kell tulajdonítani. Hogy ez tudatosodjék, ahhoz egy ilyen különben alaktalan és célszerűtlen tárgy felfogása csupán ösztönzést ad, amely tárgyat ilyen módon szubjektív-célszerűen *használunk* fel, de nem mint olyant, önmagáért és formájáért ítéljük meg (mintegy *species finalis accepta non data*). Ezért a természet fenségéről alkotott ítéleteink expozíciója egyben ennek dedukciója is volt. Mert ha az ítélőerő reflexióját ez ítéletben elemezzük, akkor megtaláljuk bennük a megismerőképességnek egy célszerű viszonyát, amelyet a cél képességének (az akaratnak) szükségszerűen a priori kell alapul venni, és ennélfogva maga is a priori célszerű; ami aztán azonnal magában

foglalja a dedukciót, azaz egy ilyen ítélet általánosan szükségszerű érvényességére való igényének igazolását.

Ezek szerint csak az ízlésítéletek dedukciója, azaz a természeti dolgok szépségéről alkotott ítéletek dedukciója után kell kutatnunk, és így majd az esztétikai ítélőerő egészének szempontjából eleget teszünk feladatunknak.

31.§. *Az ízlésítéletek dedukciójának módszeréről*

Bizonyos fajta ítéletek dedukciójának, illetve jogszerűsége szavatolásának köteles volta csak akkor áll be, ha az ítélet szükségszerűségre tart igényt; amely eset akkor is fennáll, ha az szubjektív általánosságot, vagyis mindenki helyeslését követeli: noha mégsem megismerésítélet, hanem csak valamely adott tárgy láttán érzett tetszésé vagy nem-tetszésé, azaz bitorlása egy általános, mindenki számára érvényes, szubjektív célszerűségnek, amelynek nem kell a dologról alkotott fogalmon alapulnia, mivel ízlésítélet.

Mivel ez utóbbi esetben nem megismerésítélettel van dolgunk, sem elméletivel, mely a *természet* fogalmát kizárólag az értelem által, sem pedig egy (tisztán) gyakorlatival, amely a *szabadság* eszméjét mint a priori az ész által adottat veszi alapul; tehát sem olyan ítélet, amely azt mutatja, hogy egy dolog micsoda, sem pedig, hogy ennek létrehozásához, érvényességének a priori igazolására nekem kell valamit végrehajtanom: így pusztán az egyes ítéletnek az ítélőerő számára egyáltalában létezhető általános érvényes voltát mutatjuk be, amelyet egy tárgy formájára vonatkozó valamely empirikus képzetnek szubjektív szükségszerűsége fejez ki, hogy megmagyarázzuk, miként lehetséges, hogy valami tetszhet már pusztán az ítéletalkotásban (érzékelés és fogalom nélkül), és amiképpen egy tárgyról létezhetnek általános szabályok valamely megismerés számára történő ítéletalkotásban, ugyanúgy valakinek a tetszése mások számára szabálynak nyilvánítható.

Ha tehát ez az általánosérvényűség nem a megérzésének módjára vonatkozó szavazatgyűjtésen és másoknál való kérdezősködésen alapszik, hanem mintegy (az adott képzetnél fellépő) a tetszés érzése felett ítélő szubjektumnak az autonómiáján, azaz saját ízlésítéletére

kell támaszkodnia, mindazonáltal mégsem fogalmakból vezetendő le: ezért az ilyen ítéletnek — amilyen valójában az ízlésítélet — kétféle, éspedig logikai sajátossága van: nevezetesen *először* az a priori általánosérvényűség, de mégsem valami fogalmak szerint való általánosság, hanem valamely egyes ítélet általánossága; *másodszor* egy olyan szükségszerűség (amelynek mindenkor a priori alapokra kell támaszkodnia), amely azonban mégsem függ olyan a priori bizonyító okoktól, amelyeknek képzete révén kikényszeríthető lenne az a tetszés, amit az ízlésítélet mindenkinél feltételez.

Ezeknek a logikai sajátosságoknak megoldása, amelyek tekintetében az ízlésítélet minden megismerési ítélettől különbözik, csak ennek a különleges képességnek dedukciójához lesz elegendő, ha itt kezdetben ennek minden tartalmától, ti. a tetszés érzésétől elvonatkoztatunk és pusztán az esztétikai formát hasonlítjuk össze az objektív ítélet formájával, ahogyan azt a logika előírja. Az ízlésnek ezeket a jellegzetes tulajdonságait tehát előzőleg példákkal megvilágítva akarjuk szemléletessé tenni.

32.§. *Az ízlésítélet első sajátossága*

Az ízlésítélet a gyönyör (mint szépség) szempontjából *mindenki* helyeslésére igényt tartva, úgy határozza meg tárgyát, mintha az objektív lenne.

Azt mondani: ez a virág szép, éppen annyit jelent, mint a virágnak a mindenki tetszésére irányuló saját igényét csak ismételni. Illatának kellemessége szerint erre semmi ilyen igénye sincs. Az egyiknek ez az illat gyönyört okoz, a másiknak a feje fáj tőle. Mi mást gyanítthatunk ebből, mint hogy a szépséget maga a virág egy tulajdonságának kell tartanunk, amely nem a fejek és így sokféle gondolkodás különbsége szerint igazodik, hanem ezeknek kell ő utána igazodniuk, ha arról ítéletet akarnak alkotni? A dolog azonban mégsem így áll. Az ízlésítélet ugyanis éppen abban rejlik, hogy valamely dolgot csak olyan minőségek alapján nevez szépnek, amely minőségekben ez a mi ízlésünk szerint igazodik azok felvételére.

Emellett megkívánják minden ítélettől, amelynek a szubjektum ízlését kell bizonyítania, hogy a szubjektum önmagáért alkosson

ítéletet, anélkül, hogy tapasztalatilag keresgélnie kellene mások ítéletei között és azok ugyanazon tárgyra vonatkozó gyönyöréből vagy visszatetszéséből okulnia, tehát hogy ítéletét ne utánzásként — mert a dolog esetleg valóban általánosan tetszik —, hanem a priori mondja ki. Azt gondolhatnánk, hogy valamely a priori ítéletnek egy olyan fogalmat kellene tartalmaznia a tárgyról, amelynek megismeréséhez megvan az elv, az ízlésítélet azonban egyáltalán nem alapszik fogalmakon, és sehol sem megismerés — hanem csak esztétikai ítélet.

Egy fiatal költőt nem tántoríthat el sem a közönség, sem a barátok ítélete attól a meggyőződésétől, hogy költeménye szép; és ha hallgat rájuk, ez nem azért történik, mert most már másként ítéli meg azt, hanem mivel a siker utáni áhítozásában erre okot talál, alkalmazkodik az általános balgasághoz (saját ítélete ellenére) még akkor is, ha az egész közönségnek (legalábbis az ő célját illetően) rossz lenne az ízlése. Csak később, amikor már ítélőerejét a gyakorlat jobban megélesítette, tér el önként előbbi ítéletétől, mint ahogyan kitart a teljesen észen alapuló ítéleteinél. Az ízlés csupán autonómiára tart igényt. Heteronómia lenne, ha idegen ítéleteket saját ítéletünk meghatározó okává tennénk.

Hogy a régiek műveit joggal mintaként magasztaljuk, és ezeknek szerzőit klasszikusnak nevezzük bizonyos írók között levő olyan nemességhez hasonlóan, amely példamutatása által törvényeket ad a népnek: ez látszólag az ízlés a posteriori forrásaira mutat rá, és annak minden szubjektumban meglevő autonómiáját cáfolja. Ámde éppen olyan jól mondhatnánk azt is, hogy a régi matematikusok, akiket mindmostanig a szintetikus módszer legnagyobb alaposssága és eleganciája ugyancsak nehezen nélkülözhető mintáinak tartanak, a mi részünkre valamely utánzó észt is bizonyítottak és ugyanannak képtelenségét, hogy valaki önönmagából létre tudna hozni döntő bizonyítékokat a fogalmak konstrukciója által akár a legnagyobb intuíció segítségével is. Nincs erőinknek semmiféle olyan használata, akármilyen szabad is, sőt magának az észnek sem (amelynek minden ítéletét a priori kell merítenie a közös forrásból), amely — ha minden szubjektumnak egészen elölről, természeti adottságának nyers hajamainál kellene kezdenie — ne keverednék téves kísérletbe, ha mások

a magukéval nem előzték volna meg őt, nem azért, hogy a követőket puszta utánzókká tegyék, hanem hogy eljárásukkal másokat nyomra vezessenek az elveknek önmagukban való megkereséséhez, s így azok a maguk saját, sokszor helyesebb útját megtalálják. Nem lehetséges még a vallásban sem — ahol pedig mindenkinek önmagából kell merítenie magatartása szabályait, minthogy azért ő maga marad felelős, s eltévelyedéseinek vétkét nem háríthatja másokra: pl. tanítókra vagy elődökre — annyit elérni általános előírásokkal (amelyeket akár papoktól, akár filozófusoktól szerezhet meg, vagy pedig önmagából meríthet), mint az erény és szentség valamely példája révén, amely a történelemben felmutatva az (a priori) erkölcsiség saját és eredeti eszméjéből eredő erény autonómiáját nélkülözhetetlenné teszi, vagy ezeket az utánzás mechanizmusává alakítja át. A követés, ami valamely példaképre vonatkozik, és nem az utánzás a helyes kifejezés mindarra a befolyásra, amelyet egy példamutató alkotó produktumai másokra gyakorolhatnak; ez csak annyit jelent: ugyanabból a forrásból meríteni, mint amelyből az maga is merített és az elődtől csak azt a módot eltanulni, ahogyan ő közben viselkedett. Képesség és tehetség között azonban éppen az ízlés az, amely — minthogy ítélete fogalmak és szabályok révén nem határozható meg — leginkább rászorul azoknak a példáira, akiket a kultúra fejlődése folyamán egyetértően legtovább őrzött meg, nehogy az ízlés hamarosan újból faragatlan legyen és visszaessék az első kísérletek nyerseségébe.

33. §. *Az ízlésítélet második sajátossága*

Az ízlésítélet, csakúgy mintha *szubjektív* lenne, egyáltalán nem határozható meg bizonyító okokkal.

Ha valaki egy épületet, egy kilátást, vagy egy költeményt nem talál szépnek, akkor *először is* nem engedi a helyeslést belsőleg magára kényszeríteni száz olyan szavazattal sem, amelyek azt mind nagyra értékelik. Tettetheti ugyan, mintha a tárgy neki is tetszenék, nehogy rossz ízlésűnek tartsák; sőt kételkedni is kezdhet abban, hogy ízlését bizonyos fajtájú tárgyakról szerzett kellő ismerettel megfelelően kiképezte-e (mint ahogy az, aki a távolból valamit erdőnek vél

felismerni, amit mindenki más városnak néz, kételkedni kezd saját szeme ítéletében). Azt azonban világosan belátja, hogy mások helyeslése semmilyen érvényes bizonyítékot nem ad a szépség megítéléséhez; hogy mások éppenséggel nézhetnek és megfigyelhetnek helyette, és amit sokan egyféle módon látnak, elégséges bizonyító okul szolgálhat egy elméleti ítéletnél, tehát egy logikainál is annak számára, aki úgy véli, hogy azt másképpen látja: de az, ami másnak tetszik, sohasem lehet oka egy esztétikai ítéletnek. Másoknak számunkra kedvezőtlen ítélete ugyan joggal támaszthat kétséget a saját magunké felől, de helytelenségéről sohasem győzhet meg. Tehát nincs semmiféle olyan empirikus *bizonyító ok*, amellyel mások ízlésítéletét ki lehetne erőszakolni.

Másodszor, még kevésbé képes egy a priori bizonyíték meghatározott szabályok alapján meghatározni a szépségről alkotott ítéletet. Ha valaki felolvassa nekem költeményét, vagy olyan színdarabhoz visz el, amely végül is nem felel meg az ízlésemnek, akkor hivatkozhat Batteux-re vagy Lessingre, vagy az ízlésnek még régebbi és híresebb kritikusaira, és felsorakoztathatja az összes általuk felállított szabályokat annak bizonyítására, hogy költeménye szép; ha egyes részletek, amelyek nekem éppen nem tetszettek, még olyan jól meg is felelnek a szépség szabályainak (ahogy azt ott lefektették és általánosan elismerik): én akkor is befogom a fülemet, semmi megokolást és okoskodást nem akarok hallani, és inkább azt hiszem el, hogy a kritikusok ezen szabályai helytelenek vagy legalábbis itt nem alkalmazhatóak, mintsem hogy egy a priori bizonyító októl engedjem meghatározni ítéletemet, mert ennek az ízlés ítéletének kell lennie és nem az értelemé vagy az észé.

Úgy látszik, ez az egyik főoka annak, amiért ezt az esztétikai ítélőképességet éppen az „ízlés" névvel illetjük. Mert felsorolhatja nekem valaki egy étel minden hozzávalóját, és mindegyikről megjegyezheti, hogy ezek mindegyike egyébként kedvemre való, s ezen felül joggal dicsérheti az étel egészséges voltát; mindezen érvvel szemben süket vagyok, az ételt saját nyelvemmel és saját ínyemmel próbálom ki, és azután alkotok róla ítéletet (nem pedig általános elvek alapján).

Valójában az ízlésítéletet mindig mint egyes, az objektumról egyenesen alkotott ítéletet mondjuk ki. Az értelem a tetszés szempontjából az objektumnak mások ítéletével való összevetésével

általános ítéletet alkothat: pl. minden tulipán szép; csakhogy ez akkor már éppenséggel nem ízlésítélet, hanem logikai ítélet, amely egy objektumnak az ízlésre való vonatkozását általában bizonyos dolgok predikátumává teszi; amivel azonban én egy egyes adott tulipánt szépnek, vagyis a láttán érzett gyönyörömet általános érvényűnek találom: egyedül az az ízlésítélet. Ennek sajátossága azonban abban áll, hogy jóllehet csupán szubjektív érvényű, mégis minden szubjektumot úgy vesz igénybe, amennyire csak egy olyan objektív ítélet esetén lehetséges, amely ítélet a megismerés alapján nyugszik és valamely bizonyíték révén lenne kikényszeríthető.

34.§. *Az ízlésnek nem lehet objektív elve*

Az ízlés valamely elvén olyan alaptételt értenénk, amelynek feltétele mellett egy tárgy fogalmát ennek alárendelhetnénk s azután olyan következtetésre juthatnánk, hogy az szép. Ez azonban teljességgel lehetetlen. Annak képzeténél ugyanis közvetlenül kell tetszést éreznem, és ez semmiféle bizonyító okkal nem erőltethető rám. Ha tehát a kritikusok, ahogyan Hume mondja, láthatóbban okoskodhatnak, mint a szakácsok, mégis közös a sorsuk. Ítéletük meghatározó okát nem várhatják a bizonyító okok erejétől, hanem — minden előírást és szabályt elutasítva — csak a szubjektumnak saját állapotáról alkotott reflexiójától (a tetszéstől vagy a nem-tetszéstől).

Amiről viszont a kritikusoknak mégis lehet és kell is okoskodniuk, úgy, hogy az az ízlésítéleteink igazolását és kiterjesztését szolgálja: az nem az ilyenféle esztétikai ítéletek meghatározó okának egy általánosan használható formulában való kifejtése, ami lehetetlen; hanem hogy megvizsgálják ezekben az ítéletekben a megismerőképességeket és azok működését, és példákon elemezzék azt a kölcsönös szubjektív célszerűséget, amelyről fentebb kimutattuk, hogy formája egy adott képzetben magának a tárgyának szépsége. Tehát az ízlés kritikája maga csak szubjektív az olyan képzet tekintetében, amely által nekünk egy objektum adódik: nevezetesen ez a művészet vagy tudomány, amely az ész és képzelőerő egymáshoz való kölcsönös viszonyát az adott képzetben (előzetes érzékelésre vagy fogalomra irányuló vonatkozás nélkül), tehát megegyezésüket vagy meg-nem-egyezésü-

ket szabályokba foglalja és feltételeik szempontjából meghatározza. *Művészet* akkor, ha ezt csak példákon mutatja be; és *tudomány* akkor, ha egy ilyen megítélés lehetőségét e képesség természetéből mint megismerőképességből általában vezeti le. Kizárólag ez utóbbival mint transzcendentális kritikával van itt mindenütt dolgunk. Ennek kell az ízlés szubjektív elvét mint az ítélőerő a priori elvét kifejtenie és igazolnia. A kritika mint művészet pusztán a fiziológiai (itt pszichológiai), tehát az empirikus szabályokat, amelyek alapján az ízlés ténylegesen eljár, igyekszik tárgyai megítélésére alkalmazni (anélkül, hogy e szabályok lehetőségén elgondolkoznék), és bírálja a szépművészet* termékeit; mint ahogyan a tudomány magát az azok megítélésére szolgáló képességet.

35.§. *Az ízlés elve mint az ítélőerő szubjektív elve egyáltalán*

Az ízlésítélet abban különbözik a logikától: hogy ez utóbbi nem szubszumál egy képzetet az objektumról alkotott fogalom alá, az előbbi viszont egyáltalán nem szubszumál fogalom alá, mert különben a szükséges általános helyeslés bizonyítékokkal lenne kikényszeríthető. Mindamellett annyiban hasonlít ez utóbbihoz, hogy valamely általánosságot és szükségszerűséget közöl, de miután nem az objektumról alkotott fogalmak szerint, következésképpen csupán szubjektívat. Mivel tehát a fogalmak egy ítéletben ennek tartalmát alkotják (azt, ami az objektum megismeréséhez tartozik), az ízlésítélet azonban nem határozható meg fogalmakkal, így tehát valamely ítéletnek egyáltalán csupán szubjektív, formális feltételén alapszik. Minden ítélet szubjektív feltétele maga az ítéletre való képesség, vagyis az ítélőerő. Ez kétféle képzetalkotó erő összehangolását követeli meg olyan képzet szempontjából felhasználva, amely által egy tárgy adódik; nevezetesen a képzelőerőét (sokrétűségének szemlélete és összevetése számára) és az értelmét (ezen összetétel egysége képzetének fogalma számára). Mivel tehát az ítéletnek alapja itt

* Kant szóhasználatában „a szépművészetek" kifejezés (die schönen Künste) nem csak a képzőművészet értelmében szerepel, hanem kiterjed minden művészetre, így a költészetre is. — A szerk.

nem az objektumról alkotott fogalom, azért ez csak magának a képzelőerőnek alárendelésében állhat (olyan képzet esetében, amely által egy tárgy adódik), olyan feltétel mellett, hogy az értelem egyáltalán a szemlélettől jut el a fogalmakig. Vagyis éppen abban áll a képzelőerő szabadsága, hogy fogalom nélkül sematizál: így tehát az ízlésítélet a kölcsönösen serkentő képzelőerőnek a maga *szabadságában* és az értelemnek a maga *törvényszerűségében* való puszta érzetén, tehát egy olyan érzésen kell alapulnia, amely a tárgyat a megismerési képességek elősegítésére szolgáló képzet célszerűsége szerint (ami által egy tárgy megadottá válik) szabad játékában teszi megítélhetővé; és az ízlés mint szubjektív ítélőerő az alárendelés valamely elvét tartalmazza, de nem a fogalmak alatti szemléletek, hanem a fogalmak *képessége* (azaz az értelem) alatti szemléletek és ábrázolások képességének (vagyis a képzelőerőnek) elvét, amennyiben az első a maga szabadságában ez utóbbival a maga törvényszerűségében megegyezik.

Hogy ezt a jogalapot mármost az ízlésítéletek dedukciója révén kifürkésszük, csak az ilyenfajta ítéletek formális sajátságai szolgálhatnak vezérfonalként, tehát amennyiben azokon pusztán a logikai formát vesszük figyelembe.

36.§. *Az ízlésítéletek dedukciójának feladatáról*

Egy tárgy észlelésénél valamely objektumról alkotott fogalom egyáltalán, amelyről az az empirikus predikátumot tartalmazza, közvetlenül kapcsolódhatik egy megismerési ítélethez, és ezáltal tapasztalati ítéletet alkothat. Ennek a szemlélet sokrétűségének szintetikus egységéről alkotott a priori fogalmak szolgálnak alapul, hogy azt mint egy fogalom meghatározását elgondolhassuk, és ezek a fogalmak (kategóriák) olyan dedukciót követelnek, melyeket a tiszta ész kritikájában is megadtunk, miáltal annak a feladatnak a megoldása is létrejöhetett, hogy miként lehetségesek az a priori szintetikus megismerési ítéletek? Ez a feladat tehát a tiszta értelem és elméleti ítéleteinek a priori elveit illette.

Az észleléssel azonban közvetlenül a tetszés (vagy nem-tetszés) érzése és a gyönyör is összefügghet, amely az objektum képzetéhez

járul, és annak predikátumul szolgál, és így létrejöhet egy olyan esztétikai ítélet, amely nem megismerési ítélet. Egy ilyennek, ha nem pusztán érzéki, hanem formális reflexióítélet, amely ezt a gyönyört mindenkinél mint szükségszerűt feltételezi, valaminek mint a priori elvnek alapul kell szolgálnia, amely mindenesetre csak szubjektív lehet (ha az ilyenféle ítéletekhez egy objektív elv lehetetlen lenne), de mint ilyen is dedukcióra szorul, hogy megértsük, miként tarthat igényt egy esztétikai ítélet is szükségszerűségre. Éppen ezen alapszik az a feladat, amellyel most foglalkozunk: Hogyan lehetségesek az ízlésítéletek? Tehát az a feladat, amely a tiszta ítélőerő a priori elveit az *esztétikai* ítéletekben illeti, azaz olyanokban, ahol nem pusztán objektív értelmi fogalmak alá kell szubszumálnia s egy törvény alatt áll (mint az elméletiekben), hanem ahol önmagának szubjektíve mind tárgya, mind pedig törvénye.

Ezt a feladatot így is képzelhetjük: Hogyan lehetséges az olyan ítélet, amely pusztán egy tárgy láttán érzett tetszés érzéséből a priori alkotott ítéletet erről a tetszésről, anélkül, hogy idegen helyeslésre kellene várnia függetlenül a tárgy fogalmától, mint ami olyan tetszés, amely ugyanannak a tárgynak *minden más szubjektumban* meglevő képzetéhez hozzátartozik.

Könnyen belátható, hogy az ízlésítéletek szintetikusak, mert túljutnak a tárgy fogalmán, sőt szemléletén is, és valamit, ami még csak nem is megismerés, nevezetesen a tetszés (vagy a nem-tetszés) érzését társítják hozzá predikátumként. Hogy azonban ezek, jóllehet a képzettel összekötött saját tetszés predikátuma empirikus — ami a mindenkitől követelt helyeslést illeti —, mégis a priori ítéletek, vagy legalábbis ilyeneknek kell tartani őket, az hasonlóképpen már ez ítéletek igényeinek kifejezéseiben is feltalálható, és így az ítélőerő kritikájának ez a feladata a transzcendentális filozófia általános problémájához tartozik: Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?

37.§. *Mit állítunk tulajdonképpen az a priori egy tárgyról alkotott ízlés-ítéletben?*

Hogy egy tárgyról alkotott képzet közvetlenül tetszéssel függ össze, azt csak belsőleg észlelhetjük, és ha csak ezt akarnánk megmutatni

és semmi egyebet, ez puszta empirikus ítéletet adna. Mert semmiféle képzetet nem kapcsolhatok össze a priori valamely meghatározott érzéssel (a tetszését vagy a nem-tetszését), ha csak ott nem, ahol egy az akaratot meghatározó elv az észben a priori szolgál alapul, mert hiszen a tetszés (a morális érzésben) ennek a következménye, de éppen ezért egyáltalán nem lehet összehasonlítani az ízlésben rejlő tetszéssel, mert az egy törvényről alkotott meghatározott fogalmat követel: itt viszont annak közvetlenül kell kapcsolódnia a puszta megítéléshez, mindenekelőtt a fogalmakhoz. Ennélfogva minden ízlésítélet egyes ítélet is, minthogy ezek a gyönyörrel kapcsolatos predikátumaikat nem egy fogalommal, hanem egy adott egyedi empirikus képzettel kötik össze.

Tehát nem a tetszés, hanem ennek *a tetszésnek általános-érvényűsége* az, amit a lélekben mint egy tárgy puszta megítélésével összefüggőt észlelünk, amelyet a priori mint az ítélőerő számára általános, mindenkire érvényes szabályt képzelünk el az ízlésítéletben. Hogy én egy tárgyat tetszéssel észlelek és ítélek meg, ez empirikus ítélet. Az azonban a priori ítélet: hogy én azt szépnek találom, vagyis azt a gyönyört mindenkinél szükségképpen fel szabad tételeznem.

38.§. *Az ízlésítéletek dedukciójáról*

Ha elismerjük, hogy a tiszta ízlésítéletben a tárgy láttán érzett gyönyör formájának puszta megítélésével függ össze, akkor ez semmi más, mint a forma szubjektív célszerűsége az ítélőerő számára, amelyet mi a lélekben összefüggőnek érzünk a tárgy képzetével. Mivel mármost az ítélőerő a megítélés formális szabályai tekintetében minden anyag nélkül (sem érzet, sem pedig fogalom), egyáltalán csakis az ítélőerő használatának szubjektív feltételeire irányulhat (amelyek nem korlátozódnak sem különös érzékelésmódra, sem pedig különös értelmi fogalomra), következésképpen csak arra a szubjektívre, amelyet feltételezhetünk minden embernél (mint ami a lehetséges megismerésekhez egyáltalán megkövetelhető); így tehát egy képzetnek az ítélőerő ezen feltételeivel mindenki számára való megegyezését a priori érvényesnek fogadhatjuk el. Azaz a képzet tetszését

vagy szubjektív célszerűségét a megismerőképességek viszonylata számára egy érzéki tárgy megítélésében egyáltalában mindenkitől joggal elvárhatjuk.[23]

Megjegyzés

Ez a dedukció azért olyan könnyű, mert nem kell igazolnia egy fogalom objektív realitását; mert a szépség nem az objektumról alkotott fogalom, és az ízlésítélet sem megismerési ítélet. Csak azt állítja: jogunk van általánosan, minden embernél feltenni az ítélőerőnek ugyanazokat a szubjektív feltételeit, amelyeket önmagunkban találunk; és még csak azt, hogy az adott tárgyat helyesen rendeltük e feltételek alá. Habár ez utóbbinak elkerülhetetlen, a logikai ítélőerőhöz nem fűződő nehézségei vannak (mivel abban fogalmak alá szubszumálunk, az esztétikaiban viszont a tárgy elképzelt formájának egymás között kölcsönösen megfelelő képzelőerőnek és az értelemnek egy pusztán érezhető viszonya alá, ahol az alárendelés könnyen megtéveszthet); így ezáltal nem vettünk el semmit az ítélőerő igényének abból a törvényszerűségéből, hogy általános helyeslésre számítson, amely csak arra irányul, hogy az elv helyességét szubjektív okokból mindenki számára érvényesnek ítélje. Mert ami a nehézséget és az ezen elv alá rendelés helyessége ellen támasztott kétséget illeti, úgy az valamely esztétikai ítélet erre az érvényességre való igényének jogszerűségét egyáltalán nem teszi kétségessé, tehát ma-

[23] Hogy jogunk legyen az esztétikai ítélőerőnek egy pusztán szubjektív alapokon nyugvó ítélete tekintetében általános helyeslésre igényt tartani, elegendő, ha elismerjük: 1. E képesség szubjektív feltételei minden embernél egyformák, ami a benne valamely megismerés céljából működésbe hozott megismerő erők viszonyát egyáltalán illeti. Ennek igaznak kell lennie, mert különben az emberek nem közölhetnék képzeteiket, de még magát a megismerést sem. 2. Az ítéletnek csakis erre a viszonyra (tehát az ítélőerő formális feltételeire) kell tekintettel lennie, sőt tisztának is, azaz sem az objektumról szerzett fogalmakkal, sem pedig érzetekkel mint meghatározó okokkal nem keveredhet. Ha az utóbbi tekintetében tévedtünk volna is, akkor az csak a jogosultságnak helytelen használatát illeti, ami számunkra egy különös esetre vonatkozóan ad törvényt, de ezáltal a jogosultság még egyáltalán nem szűnik meg.

gát az elvet is oly kevéssé, mint ahogy a logikai ítélőerőnek éppen annyira (bár nem oly gyakran és könnyen) ez utóbbit a saját elve szerint való hibás alárendelése képes kétségessé tenni, amely objektív. Ha ez lenne a kérdés: hogyan lehetséges a természetet mint az ízlés tárgyainak összességét a priorinak elfogadni? akkor a feladatnak a teleológiára van vonatkozása, mert a természet céljának kellene tekinteni, amely lényegileg kapcsolódik annak fogalmához, hogy ítélőerőnk számára célszerű formákat teremtsen. De ennek a feltételezésnek helyessége még nagyon is kétségbe vonható, miközben a természeti szépségek valósága a tapasztalás előtt nyitva áll.

39.§. *Az érzet közölhetőségéről*

Ha az érzékelést mint az észlelet realitását a megismerésre vonatkoztatjuk, akkor érzetnek nevezzük; és minőségének specifikumát csak mint általában azonos módon közölhetőt képzelhetjük el, amennyiben elfogadjuk, hogy mindenkinek velünk azonos érzékei vannak. Ezt azonban egy érzetről éppenséggel nem tételezhetjük fel. Így például, akinek szaglóérzéke hiányzik, azzal az ilyenfajta érzet nem közölhető; és még ha ez nem is hiányzik, akkor sem lehetünk bizonyosak abban, hogy egy virágnál pontosan ugyanazt érzékeli-e, mint mi. Még inkább különbözőnek kell elképzelnünk az embereket a *kellemesség* vagy *kellemetlenség* tekintetében az érzékek egy és ugyanazon tárgyra vonatkozó érzékelése esetén; és éppenséggel nem követelhető meg, hogy az ilyen tárgyak láttán érzett tetszést mindenki helyeselje. Az ilyenfajta tetszést, mivel az érzék révén kerül a lélekbe, és ezenközben mi passzívak vagyunk, az *élvezet* tetszésének nevezhetjük.

Valamely cselekedetnél a morális minősége által keltett gyönyör viszont nem az élvezetnek, hanem az öntevékenységnek és hivatása eszméjével való megfelelésének a gyönyöre. Ez az érzés azonban, amelyet erkölcsinek nevezünk, fogalmakat követel meg, s nem szabad, hanem törvényszerű célszerűséget mutat, tehát nem is lehet másként általánosan közölni, mint az ész segítségével — és csak nagyon is meghatározott gyakorlati észfogalmak révén —, még ha a tetszés mindenkinél egyforma lenne is.

A természet fenségének láttán érzett tetszés mint az okoskodó kontempláció tetszése igényt támaszt ugyan az általános részvételre, de már feltételez még egy más érzést is, nevezetesen érzékfeletti elhivatását, amelynek — bármilyen homályos legyen is az — morális alapja van. Hogy azonban ezt más emberek is figyelembe veszik-e és a természet nyers nagyságának szemléletében gyönyörködnek-e (amely valóban nem tekinthető fenségesnek, inkább elriasztó látványnak), annak feltételezésére éppenséggel nem vagyok feljogosítva. Ettől eltekintve, abból a szempontból, hogy azokat az erkölcsi hajlamokat minden odaillő alkalommal figyelembe kellene venni, mégis feltételezhetem ezt a gyönyört mindenkinél, de csak azon erkölcsi törvény segítségével, amely a maga részéről megint csak az ész fogalmain alapszik.

Ezzel szemben a szép láttán érzett tetszés nem az élvezet, sem valamely törvényszerű tevékenység, nem is az ideák alapján okoskodó kontempláció tetszése, hanem a puszta reflexió okozta tetszésé. Anélkül, hogy valamely cél vagy alaptétel szolgálna zsinórmértékül, ez a tetszés a képzelőerő által kíséri egy tárgy általános felfogását mint a szemlélet képessége, vonatkozással az értelemre mint fogalmak képessége, az ítélőerő egy eljárásának segítségével, amelyet a legközönségesebb tapasztalat számára is gyakorolni kell; csakhogy míg itt azért, hogy a maga szabadságában észleljen egy empirikus objektív fogalmat, ott viszont pusztán azért (az esztétikai megítélésben), hogy a képzet megfeleljen mindkét megismerőképesség harmonikus (szubjektív célszerű) tevékenységének, vagyis hogy kénytelen legyen a képzet állapotát tetszéssel érzékelni. E tetszésnek szükségképpen mindenkinél ugyanazokon a feltételeken kell alapulnia, mivel ezek egyáltalán szubjektív feltételei egy megismerés lehetőségének, és ezeknek a megismerőképességeknek azt az arányát, amely az ízléshez szükséges, de az általános és egészséges értelemhez is meg kell követelni és mindenkinél fel szabad tételeznünk. Éppen ezért szabad az ízlés segítségével ítéletet alkotónak (hacsak ebben a tudatban nem téved, s nem tekinti az anyagot formának és a vonzóerőt szépségnek) a szubjektív célszerűséget, vagyis a tárgy láttán érzett gyönyörét mindenki másnál feltételezni, és érzését általánosan, éspedig fogalmak közvetítése nélkül közölhetőnek tekinteni.

40.§. *Az ízlésről mint a sensus communis egy fajtájáról*

Az ítélőerőnek gyakran adjuk az *érzék* nevet, amikor nem annyira a reflexió, mint inkább pusztán annak eredménye vehető észre, és beszélünk igazságérzékről, illendőség iránti érzékről, törvényesség iránti érzékről stb.; noha ugyancsak tudjuk, vagy legalábbis illenék tudni, hogy ez nem valamely érzék, amelyben a fogalmaknak helyük lehetne, még kevésbé, hogy ennek akár a legcsekélyebb olyan adottsága is lenne, hogy általános szabályokat fogalmazzon meg: hanem hogy igazságról, illemről, szépségről vagy törvényességről sohasem juthatna eszünkbe hasonló képzet, ha nem tudnánk az érzékek fölé emelkedni a magasabb megismerőképességekhez. A *közönséges emberi értelem* — amelyet mint csupán egészséges (még nem kiművelt) értelmet a legkevesebbre becsülünk, amit mindig elvárhatunk attól, aki igényt tart az ember névre — abban a sértő megtiszteltetésben részesül, hogy a közfelfogás (sensus communis) névvel illetjük; éspedig úgy, hogy a *közönséges* (gemein) szón (nemcsak a német nyelvben, amely itt valóban kétértelmű, hanem néhány más nyelvben is) a *vulgárist*, a mindenütt megtalálhatót értjük, amellyel rendelkezni éppenséggel nem érdem vagy előny.

A „*sensus communis*"-on azonban egy közösségi érzék, azaz olyan ítélőképesség eszméjét kell értenünk, amely az elképzelés módját illető reflexiójában gondolatban (a priori) mindenki mást tekintetbe vesz, hogy ítéletét *mintegy* valamennyi ember eszéhez igazítsa, és ezáltal elkerülje azt az illúziót, amely a könnyen objektívnek tartható szubjektív egyéni feltételek következtében az ítéletre hátrányos befolyást gyakorolhatna. Ez azáltal történik meg, ha ítéletünkben másoknak nem annyira valóságos, mint inkább csupán lehetséges ítéletéhez igazodunk, és mindenki más helyzetébe beleilleszkedünk, amennyiben a saját ítéletünkhöz véletlenül hozzátapadó korlátoktól elvonatkoztatunk: ez ismét azáltal jön létre, hogy azt, ami a képzet állapotában anyag, azaz érzet, amennyire lehet elhagyjuk, s egyes-egyedül képzetünk vagy képzetünk állapota formális sajátságait vesszük figyelembe. Mármost a reflexiónak ez a művelete talán nagyon is mesterkéltnek látszik ahhoz, hogy azt az általunk *közönséges* értelemnek nevezett képességnek tulajdonítsuk; ámde ez csak

akkor látszik ilyennek, ha absztrakt formulákkal fejezzük ki; nincs önmagában semmi természetesebb, mint ha elvonatkoztatunk a vonzóerőtől és a meghatottságtól, amikor olyan ítéletet keresünk, amelynek általános szabályul kell szolgálnia.

A közönséges emberi értelem következő maximái ugyan nem tartoznak ide az ízléskritika részeiként, de mégis alkalmasak lehetnek alaptételeinek megvilágítására. Ezek a következők: 1. önállóan gondolkodni; 2. mindenki más helyében gondolkodni; 3. mindenkor önmagunkkal összhangban gondolkodni. Az első az *előítéletmentes*, a második a *kiterjesztett*, a harmadik a *konzekvens* gondolkozásmód maximája. Az első a sohasem *passzív* ész maximája. Az utóbbihoz, tehát az ész heteronomiájához való hajlamot *előítéletnek* nevezzük; és valamennyi között a legnagyobb, ha úgy képzeljük, hogy a természet nincs alávetve olyan szabályoknak, amelyeket számára az értelem saját lényegi törvénye által alapul vesz: azaz a *babonának*. A babonától való megszabadulást *felvilágosodásnak* hívjuk;[24] mert jóllehet ez az elnevezés az előítéletektől való megszabadulást egyáltalában is megilleti, amaz mégis legelsősorban azt érdemli meg (in sensu eminenti), hogy előítéletnek nevezzük, amennyiben az a vakság, amelyet a babona idéz elő, sőt ez egyenesen megköveteli mint kötelességet azt a szükségletet, hogy mások vezessenek minket, tehát a passzív ész állapotát kitűnően felismerteti. Ami a gondolkodásmód második maximáját illeti, egyébként megszoktuk már, hogy korlátoltnak *(bornírt*nak, a *széles látókörű*vel szemben) nevezzük, akinek képességei semmiféle nagy igénybevételhez (különösen az intenzívhez) nem felelnek meg. Csakhogy itt nincs szó a megismerés

[24] Hamarosan meglátjuk, hogy a felvilágosodás tézisben ugyan könnyen keresztülvihető dolog, de hipotézisben igen nehezen és lassan; mert hogy az eszével nem passzív, hanem önmaga számára mindenkor törvényadó legyen, ez ugyan valami egészen könnyű az olyan embernek, aki csupán lényeges céljainak akar megfelelni, és azt, ami értelmét meghaladja, nem törekszik megtudni, de mivel ez utóbbi iránti törekvés alig kerülhető el és sohasem lesz hiány olyanokban, akik nagy bizonyossággal ígérik, hogy képesek ezt a tudásvágyat kielégíteni; így nagyon nehéz a gondolkodásmódban (főleg a kösgondolkodásban) a pusztán negatívot (amely a tulajdonképpeni felvilágosodás) megtartani vagy helyreállítani.

képességéről, hanem arról a *gondolkozásmódról*, hogy azt célszerűen használjuk fel: amely akármilyen kiskörű és kisfokú legyen is, ameddig az ember természeti adottságai elérnek, mégis *szélesebb látókörű gondolkozással rendelkező* embert árul el, ha túlteszi magát az ítélet szubjektív egyéni feltételein — amelyeknek oly sokan mások mintegy foglyai —, és egy *egyetemes álláspontból* (amelyet csak azáltal tud meghatározni, hogy belehelyezkedik mások álláspontjába) reflektál saját ítéletére. A legnehezebben elérhető a harmadik maxima, nevezetesen a *konzekvens* gondolkodásmód maximája, és az csak az előbbi kettő összekapcsolásával és ezeknek készséggé fejlődött gyakori követésével érhető el. Elmondhatjuk azt is, hogy: az első maxima az értelemé, a második az ítélőerőé, a harmadik viszont az észé.

Ismét felveszem az előbbi epizódok miatt elengedett fonalat és azt mondom: az ízlést több joggal nevezhetjük *sensus communisnak*, mint az egészséges értelmet, és az esztétikai ítélőerő inkább viselheti egy közösségi érzék[25] nevét, mint az intellektuális, ha az „érzék" szót a lélekre gyakorolt puszta reflexió hatására akarjuk alkalmazni: mert itt „érzék"-en a tetszés érzését értjük. Sőt az ízlést meghatározhatjuk annak a megítélőképessége révén, ami *általánosan közölhetővé* teszi, egy adott képzet által kiváltott fogalom közvetítése nélkül.

Az embereknek a gondolataik közlésében tanúsított ügyessége megkívánja a képzelőerő és értelem bizonyos viszonyát, hogy a fogalmak szemléletekkel és ezek megint csak fogalmakkal társuljanak, amelyek egyetlen megismerésbe folynak össze; ekkor azonban a két lelkierő összhangja meghatározott fogalmak kényszere alatt *törvényszerű*. Csak ott, ahol a képzelőerő felébreszti az értelmet a maga szabadságában, és ez a képzelőerőt fogalmak nélkül szabályszerű működésbe hozza, ott a képzet nem mint gondolat nyilatkozik meg, hanem mint a lélek célszerű állapotának benső érzése.

Az ízlés tehát az a képesség, amely által a megadott képzettel (fogalom közvetítése nélkül) összekapcsolt érzések közölhetőségét a priori megítéljük.

[25] Az ízlést a *sensus communis aestheticus*, a közönséges emberi értelmet *sensus communis logicus* névvel jelölhetnénk.

Ha feltételezhetnénk, hogy az ízlés érzése puszta általános közölhetőségének számunkra már önmagában is érdekkel kell járnia (ezt azonban nincs jogunk egy pusztán reflektáló ítélőerő minőségéből következtetni), akkor nyilatkozhatnánk arról, hogyan tekinthetjük az érzést az ízlésítéletben mintegy kötelességnek mindenki számára.

41.§. *A széphez fűződő empirikus érdekről*

Fentebb kellőképpen kifejtettük, hogy annak az ízlésítéletnek, amely által valamit szépnek nyilvánítunk, semmi érdeket sem kell *meghatározó okként* tartalmaznia. Ebből azonban nem következik, hogy ne lehetne vele semmiféle érdeket összekapcsolni, miután azt mint tiszta esztétikai ítéletet megadtuk. Ez a kapcsolat viszont mindig csak indirekt lehet majd, vagyis az ízlést mindenekelőtt valami mással kapcsolatban kell elképzelni, hogy a tárgy feletti puszta reflexió gyönyöréhez még egy *annak létezése felett érzett tetszést* is fűzhessünk (minthogy ebben áll minden érdek). Itt az esztétikai ítéletben ugyanis érvényes az, amit a megismerési ítéletben mondunk (a dolgokról egyáltalában): *a posse ad esse non valet consequentia.* Ennek a másiknak mármost valami empirikusnak kell lennie, azaz egy olyan hajlamnak, amely az emberi természet sajátja, vagy valami intellektuálisnak mint az akarat tulajdonsága, hogy meg lehessen a priori határozni az ész által: ezek mindketten a tárgy létezése felett érzett gyönyört tartalmaznak és így megalapozhatnak egy olyan tárggyal kapcsolatos érdeket, amely már önmagában és minden érdekre való tekintet nélkül is tetszett.

A szép empirikusan csak a *társadalomban* érdekes; és ha úgy tekintjük a társadalom iránti hajlamot, mint ami az embernél természetes, a reá való alkalmasságot viszont és a hozzá fűződő vonzalmat — azaz a társaság kedvelését — mint annak az embernek a követelményét, aki a társadalom számára rendelt lény, tehát mint a *humanitáshoz* tartozó tulajdonságot, akkor nem hiányozhat az, hogy az ízlést is ne tekintsük úgy, mint mindannak az ítélőképességét, amely által még az érzésünket is közölhetjük mindenki mással, ennélfogva mint annak előmozdító eszközét, ami mindenkinek természetes hajlamát elvárja.

Egy elhagyott ember egy kopár szigeten nem csinosítaná sem kunyhóját, sem önmagát, sőt virágokat sem szedne és még kevésbé ültetne azért, hogy magát felékesítse, hanem csak a társadalomban jut eszébe, hogy ne csak ember, hanem a maga nemében finom ember legyen (a civilizáció kezdete); mert ilyennek ítéljük azt, aki hajlamos és alkalmas arra, hogy tetszését másokkal is közölje, s akit nem elégít ki egy tárgy, ha a láttán érzett gyönyört nem másokkal való közösségben érezheti. Mindenki elvárja és meg is követeli mindenkitől az általános közlésre való figyelmet, mint ami egy olyan őseredeti szerződésből ered, amelyet az emberiség maga diktált; és így kezdetben természetesen csak ingerek, pl. színek, hogy azzal befessék magukat (orleánfesték a karaiboknál és cinóber az irokézeknél), vagy virágok, vagy kagylóhéjak, szépszínű madártollak, idővel azonban szép formák is (kenuknál, ruháknál stb.) — amelyek nem tartalmaznak semmilyen tetszést, vagyis az élvezet gyönyörét — fontosak lesznek a társadalomban és nagy érdek fűződik hozzájuk; míg végül a legmagasabb pontra elért civilizáció ebből a kifinomult hajlamnak szinte legfontosabb művét teremti, és az érzeteknek csak annyi értéket tulajdonítanak, amennyiben azok általánosan közölhetők; amikor is, noha az a tetszés, amely mindenkit elfog ilyen tárgy láttán, csak lényegtelen és önmagában minden észrevehető érdek nélküli, mégis az általános közölhetőségről alkotott eszme az értékét csaknem végtelen nagyra növeli.

Ez a társadalom iránti hajlam révén indirekte a széphez járuló, ennélfogva empirikus érdek azonban itt nem fontos számunkra, akiknek csak arra kell ügyelnünk, aminek az ízlésítéletre a priori, jóllehet indirekt vonatkozása lehet. Hiszen ha ebben a formában megmutatkoznék is egy hozzá fűződő érdek, akkor az ízlés megmutatná ítélőképességünk átmenetét az érzéki élvezettől az erkölcsi érzéshez; és ezáltal nemcsak az ízléssel való célszerű foglalkozást tudnánk jobban irányítani, hanem az a priori emberi képességek láncának közvetítő tagját is mint ilyent meg tudnánk mutatni, amelytől minden törvényalkotásnak függenie kell. Annyit azonban bizonyára elmondhatunk az ízlés tárgyaihoz fűződő empirikus érdekről és magáról az ízlésről, hogy az, mivel az ízlés a hajlamnak hódol, bármilyen kifinomult legyen is, mégis szívesen keveredik mindazzal a hajlandósággal és

szenvedéllyel, amely a társadalomban jut el leggazdagabb sokrétűségéig és legfelső fokáig, és a széphez fűződő érdek, ha ez azon alapszik, csak igen kétértelmű, a kellemestől a jóig tartó átmenetet adhat. Hogy azonban ezt az ízlés talán mégis előmozdíthatja, ha a maga tisztaságában tekintjük, ennek vizsgálatára megvan az okunk.

42.§. *A széphez fűződő intellektuális érdekről*

Jó szándékból történt, hogy azok, akik az emberek minden tevékenységét, amelyre őket a természetes belső ösztön űzi, az emberiség végső céljára, azaz a morális jóra akarták irányítani, a jó morális karakter egy jelének tartották, ha a szép iránt egyáltalán érdeklődést mutattak. Ezeknek azonban nem ok nélkül mondtak ellent mások, akik arra a tapasztalatra hivatkoztak, hogy az ízlés virtuózai nemcsak gyakran, hanem ugyancsak általánosan hiúak, önfejűek és rontó szenvedélyek rabjai, sőt talán még kevésbé tarthatnak igényt másoknál az erkölcsi alapelvekhez való ragaszkodás érdemére, tehát úgy látszik, hogy a széphez fűződő érzés nemcsak (mint ahogy a valóságban) specifikusan különbözik a morális érzéstől, hanem az érdeket is, amely vele összekapcsolható, a morálissal csak nehezen lehet összeegyeztetni, de semmiképpen sem belső affinitás által.

Mármost szívesen megengedem ugyan, hogy a *művészi szépséghez* fűződő érdek (ide számítom a természeti szépségek díszítésre, vagyis hiúságra való felhasználását) semmi bizonyítékát nem adja a morális jóhoz ragaszkodó vagy akárcsak az arra hajlamos gondolkozásmódnak. Ezzel szemben állítom, hogy ha valaki a *természet* szépségében *közvetlen érdeket* talál (s nemcsak ízléssel rendelkezik annak megítélésére), az mindenkor a jó lélek ismertető jegye; és ha ez az érdek szokásos, ez legalábbis egy a morális érzés számára kedvező lelkiállapotra mutat, amikor az szívesen kapcsolódik össze a természet megszemlélésével. De alkalmasint emlékeznünk kell rá, hogy itt tulajdonképpen a természet szép formáira gondolok, ellenben még félreteszem azt a vonzóerőt, amelyet a természet olyan bőven szokott velük összekapcsolni, mivel a hozzáfűződő érdek ugyan közvetlen, de mégis empirikus.

Az, aki magányosan szemléli (és akinek szándékában sincs megfigyeléseit másokkal közölni) egy vadvirág, egy madár, egy bogár stb. szép alakját, hogy megcsodálja és szeresse őket, és egyáltalában nem szívesen nélkülözné azokat a természetben, még ha bizonyos kárt szenvedne is ezáltal, még kevésbé remélve, hogy számára ebből valami haszon is származzék — közvetlenül, éspedig intellektuálisan érdeklődik a természet szépsége iránt. Azaz nemcsak formája alapján tetszik neki a természet alkotása, hanem annak már a létezése is tetszik, anélkül, hogy érzéki ingernek e tetszésben része volna, vagy ezzel valamilyen célt összekötne.

Emellett azonban figyelemreméltó, hogy ha a szépnek e kedvelőjét titokban rászedjük és művirágokat (amelyek a természetesekhez egészen hasonlóan készíthetők) dugnánk a földbe, vagy művésziesen kifaragott madarakat helyeznénk a fák ágaira, és ő a csalást felfedezné, a közvetlen érdeklődés, amellyel előbb viseltetett iránttuk, legott megszűnne, de talán egy másik lépne helyébe, nevezetesen a hiúság érdeke, hogy szobáját idegen szemek számára ezekkel felékesítse. A szemléletet és a reflexiót annak a gondolatnak kell követnie, hogy ezt a szépséget a természet teremtette; és egyedül ezen alapszik az a közvetlen érdek, amit iránta táplál. Különben vagy egy minden érdek nélküli puszta ízlésítélet, vagy csak egy közvetettel, nevezetesen a társadalomra vonatkoztatott érdekkel összefüggő ízlésítélet marad meg: ez utóbbi e morálisan jó gondolkozásmódra vonatkozólag semmiféle biztos közlést nem nyújt.

A természeti szépségnek ez az előnye, szemben a művészi szépséggel, hogy mégis képes egymagában közvetlen érzés keltésére — még ha azt formailag e másik felül is múlná —, megegyezik valamennyi olyan ember tisztult és elmélyült gondolkozásmódjával, aki csak kiművelte erkölcsi érzékét. Ha egy olyan ember, akinek elég ízlése van ahhoz, hogy a szépművészet alkotásairól a legnagyobb pontossággal és finomsággal alkosson ítéletet, szívesen távozik abból a szobából, ahol hiúság és legfeljebb a társasági örömöket szolgáló szépségek találhatók, és a természeti széphez fordul, hogy itt keressen szelleme számára mintegy gyönyörűséget egy olyan gondolatmenetben, amelyet sohasem tud magának tökéletesen kifejteni: akkor ezt az ő választását magunk is tisztelettel szemléljük, és feltételezünk benne

egy szép lelket, amelyre a tárgyai iránt tanúsított érdek következtében egyetlen műértőnek és műbarátnak sem lehet igénye. — Mi tehát a különbség a két objektum oly különböző értékelésében, amelyek a puszta ízlés ítéletében az egyiknek a másik felett való előnyét aligha tehetik vitássá?

A puszta esztétikai ítélőerőnek olyan képességével rendelkezünk, hogy formákat fogalom nélkül ítélhessünk meg, és azoknak puszta megítélésében valamely gyönyört találjunk, amelyet egyszersmind mindenki számára szabállyá teszünk, anélkül, hogy ez az ítélet érdeken alapulna, vagy ilyent hozna létre. — Másrészt egy intellektuális ítélőerő képessége is birtokunkban van, hogy gyakorlati maximák puszta formái számára (amennyiben ezek önmaguktól általános törvényalkotásra minősítik magukat) olyan a priori gyönyört határozzunk meg, amelyet mindenki számára törvénnyé teszünk, anélkül, hogy ítéletünk valamiféle érdeken alapulna, de *mégis érdeket hoz létre*. Az előző ítéletben a tetszés vagy a nem-tetszés az ízlésé, a másodikban a morális érzésé.

De mivel az észnek ahhoz is érdeke fűződik, hogy az eszméknek (amelyek számára a morális érzésben közvetlen érdeket mozdít elő) objektív realitásuk is legyen, azaz hogy a természet legalább nyomát mutassa vagy jelét adja annak, hogy önmagában tartalmazna valamiféle okot arra, hogy feltételezze alkotásainak minden érdektől független gyönyörünkkel való törvényszerű megegyezését (melyet a priori mindenki számára törvényként ismerünk el anélkül, hogy ezt bizonyítékokra tudnánk alapozni), így az észnek érdeklődést kell mutatnia egy ilyen hasonló megegyezésben a természet minden megnyilvánulásánál; következésképpen a lélek a *természet* szépségén nem gondolkodhat anélkül, hogy ne érezne egyúttal érdeklődést iránta. Ez az érdek azonban rokonsága szerint morális; és az, aki ezt a természet szépségénél érzi, csak olyan mértékben érezheti, amennyire előzőleg már jól megalapozta az erkölcsi jóhoz fűződő érdekét. Akit tehát a természet szépsége közvetlenül érdekel, annál megvan az okunk rá, hogy legalábbis feltételezzük a jó morális gondolkozásra való hajlamot.

Mondhatják, hogy az esztétikai ítélőerőnek a morális érzékkel való rokonságára utalása nagyon kieszeltnek látszik ahhoz, hogy azt egy titkos írás valódi megfejtésének tartsuk, amely által a termé-

szet a maga szép formáiban képletesen szól hozzánk. Ámde először is a természeti széphez fűződő e közvetlen érdek valóban nem közös, hanem csak azoknak sajátja, akiknek gondolkodásmódja már eléggé kiművelt a jóhoz, vagy erre a kiművelésre kiváltképpen fogékony; és akkor a tiszta ízlésítélet — amely független bármilyen érdektől, valamilyen gyönyörre enged következtetni és azt egyúttal a priori úgy képzeli el, mint általában az emberséghez illőt —, valamint az ugyanazt fogalmak alapján cselekvő morális ítélet közötti analógia minden világos, szubtilis és szándékos elgondolás nélkül is egyöntetű és közvetlen érdekhez vezet, az előbbinek tárgyával kapcsolatban csakúgy, mint az utóbbiéval; csakhogy amaz szabad, ez pedig objektív törvényeken alapuló érdek. Ehhez járul annak a természetnek csodálata, amely szép produktumain nem pusztán véletlenül, hanem mintegy szándékosan, törvényszerű elrendeződés szerint mint művészet és cél nélküli célszerűség mutatkozik meg: ez utóbbit pedig, mivel azt külsőlegesen sehol sem találjuk meg, természetes módon önmagunkban keressük, éspedig abban, ami létezésünk végső célját, azaz morális meghatározásunkat jelenti (egy ilyen természeti célszerűség lehetőségének oka után való kérdezősködésről azonban mindenekelőtt a teleológiában lesz szó).

Az is könnyen megmagyarázható, hogy a szépművészet láttán érzett gyönyör a tiszta ízlésítéletben nem úgy függ össze valamely közvetlen érdekkel, mint a szép természetnél. Hiszen a művészet vagy olyan utánzása a természetnek, amely csalódásig hű, és akkor mint (ennek tartott) természeti szépség kelt hatást; vagy pedig egy szándékos és láthatóan gyönyörűségünket célzó művészet, akkor azonban az ezen alkotás láttán érzett gyönyör, bár közvetlenül az ízlés révén következne be, de semmi mást nem keltene, mint közvetett érdeklődést az alapul szolgáló ok, nevezetesen valamely művészet iránt, amely csakis célja révén kelthet érdeklődést, de önmagában sohasem. Talán azt mondják, hogy akkor is fennállana ez az eset, amikor a természetnek valamely tárgya szépsége révén csak annyiban kelt érdeklődést, amennyiben egy morális eszmét társítanak hozzá; de nem ez kelt közvetlen érdeklődést, hanem a morális eszme minősége önmagában az, hogy magamagát egy ilyen társulásra kvalifikálja, ami tehát őt belsőleg megilleti.

A szép természetben levő vonzóerő, amely oly gyakran található a szép formával mintegy elegyedve, vagy a fény modifikációihoz tartozik (a színezésben), vagy a hang modifikációihoz (a hangzásokban). Mert ezek azok az egyedüli érzetek, amelyek nemcsak érzéki érzést engednek meg, hanem az érzékek ezen modifikációinak formájáról való reflexiót is, és így a természetnek mintegy hozzánk intézett beszédét tartalmazzák, amelynek látszólag felsőbb értelme van. Így a liliom fehér színe a lelket látszólag az ártatlanságnak eszméjéhez hangolja, viszont a hét szín rendje szerint, a vöröstől az ibolyáig: 1. a fenségesség, 2. a bátorság, 3. az őszinteség, 4. a barátságosság, 5. a szerénység, 6. a kitartás és 7. a gyengédség eszméjéhez. A madarak éneke az egzisztenciájával való megelégedettséget és vidámságot hirdeti. Legalábbis így értelmezzük a természetet, akár szándékában áll ez, akár nem. De itt a szépséghez fűződő érdekünknek mindenképpen szüksége van arra, hogy ez a természetnek a szépsége legyen, és azonnal teljesen megszűnik, mihelyt észrevesszük, hogy csalatkoztunk és ez csak művészet; olyannyira, hogy aztán sem az ízlés nem képes többé rajta valami szépet felfedezni, sem pedig a pillantás valami vonzót. Magasztaltak-e a költők valamit is jobban, mint a csalogány varázslatosan szép énekét magányos bokrokban csendes nyáréjszakán a hold nyájas fényénél? De vannak példák arra is, hogy ahol ilyen énekes nincs, valamilyen jókedvű vendéglős a hozzá falusi hangulat élvezésére betérő vendégeket legnagyobb megelégedésükre úgy szedte rá, hogy egy csinytevő fickót rejtett el egy bokorban, aki ezt a csattogást (kákával vagy náddal a szájában) egész természethűen tudta utánozni. Mihelyt azonban tudatára ébredünk annak, hogy ez csalás, senki sem képes sokáig elviselni, hogy az addig olyan csodásnak tartott éneket hallgassa; és így van ez minden más énekes madárral. Természetnek kell lennie, vagy pedig nekünk kell őt annak tartanunk, hogy a szép mint olyan iránt közvetlen *érdeklődéssel* viseltessünk; de még inkább, ha másoknál is feltételezhetjük, hogy érdeklődniük kell iránta: ami valójában meg is történik, amikor mi azoknak a gondolkozásmódját, akiknek nincs érzékük a szép természethez (mert így nevezzük a szemléletekor iránta érzett érdek befogadását), és akik evésnél vagy ivásnál a puszta érzetekben találnak gyönyörűséget, durvának és nemtelennek tartjuk.

43.§. *A művészetről általában*

1. A *művészet* úgy különbözik a *természettől*, mint a *cselekvés* (facere) a tevékenykedéstől vagy munkálkodástól általában (agere), valamint az alkotás vagy az előbbinek következménye mint *mű* (opus) az utóbbiétól mint *eredménytől* (effectus).

Jog szerint művészetnek csak a szabadság útján létrejövő teremtést nevezhetnénk, azaz egy olyan önkényesség útján létrejövő teremtést, amely tevékenységében az észt veszi alapul. Hiszen ha a méhek produktumát is szeretik műalkotásnak nevezni, akkor ez mégiscsak a művészettel való analógia miatt történik; mihelyt ugyanis meggondoljuk, hogy azok munkájukat nem saját észbeli megfontolásukra alapozzák, legott azt mondjuk, hogy ez természetük (ösztönük) produktuma, s mint művészetet csak teremtőjüknek tulajdonítjuk.

Ha egy lápvidék átvizsgálásánál, ahogy ez olykor megtörtént, faragott fadarabra bukkanunk, akkor nem mondjuk, hogy ez a természet alkotása, hanem hogy a művészeté; ennek létrehozó oka elgondolt egy célt, amelynek ez a maga formáját köszönheti. Egyébként alkalmasint ugyancsak mindenben művészetet látunk, ami olyan jellegű, hogy ok szerinti képzetének meg kellett előznie annak valóságát (még a méheknél is), anélkül, hogy ezek okozata éppen elgondolható lehetett volna; ha azonban valamit éppenséggel azért nevezünk műalkotásnak, hogy azt egy természeti hatástól megkülönböztessük, akkor ezen mindenkor emberek alkotását értjük.

2. A *művészetet*, mint az ember ügyességét, a *tudománytól* is megkülönböztetjük (a *tehetséget* a *tudástól*) csakúgy, mint a gyakorlati képességet az elméletitől, mint a technikát az elmélettől (ahogy a földmérés mesterségét a geometriától). És így az, amit megtehetünk, mihelyt csupán *tudjuk*, mit kell cselekedni — tehát csak a kívánt hatást ismerjük elégségesen —, nem nevezhető éppen művészetnek. Csak az tartozik a művészethez, amit ha a legtökéletesebben ismerünk is, de azért még sincs meg azonnal az ügyességünk, hogy azt megcsináljuk. Camper igen pontosan leírja, milyennek kell lennie a legjobb cipőnek, de ő bizonyosan nem tudott ilyent csinálni.[26]

[26] Az egyszerű ember az én vidékemen, ha olyan feladatot kap, mint amilyen Kolumbusz tojása, azt mondja: *ez nem művészet, ez csak tudomány*. Vagyis, ha

3. A *művészetet a kézművességtől* is megkülönböztetjük. Az előbbit *szabad*nak, az utóbbit *bérművészet*nek is nevezhetnénk. Az elsőt úgy tekintjük, mint ami csakis mint játék, azaz mint önmagáért kellemes foglalkozás járhat célszerűen eredménnyel (sikerülhet); a másodikat pedig úgy, hogy ez mint munka, azaz mint foglalkozás, amely önmagában kellemetlen (terhes), csak kihatásában (pl. a bérben) csábító, ennélfogva csak kényszerként vethető valakire. Hogy a céhek ranglistáján az órás művésznek számítandó, a kovács viszont kézművesnek, az a megítélésnek egészen más szempontját igényli, mint amit itt elfogadtunk, nevezetesen a tehetségnek megoszlását, aminek egyik vagy másik foglalkozás alapjául kell szolgálnia. S hogy még az úgynevezett hét szabad művészet között is ne lehetne felsorolható nem is egy, amely a tudományokhoz számítandó, s néhány olyan is, ami a kézműiparral vethető össze — erről itt nem akarok beszélni. De hogy minden szabad művészetben mégiscsak szükség van valami kényszerűségre, vagy ahogy ezt nevezik, egy *mechanizmusra*, amely nélkül a *szellem* — amelynek a *művészetben* szabadnak kell lennie és egyedül ez lelkesíti át a művet — nem ölthetne alakot és teljesen levegővé válnék, tanácsos emlékeztetni erre (pl. a költészetben a nyelvhelyesség és a nyelvi gazdagság, és ugyanígy a prozódia és a versmérték), mivel néhány újabb nevelő azt hiszi, hogy legjobban azzal segíthető elő egy szabad művészet, ha minden kényszert elvesz tőle és azt munkából puszta játékká változtatja.

44.§. *A szépművészetről*

A szépnek nincsen tudománya, hanem csak kritikája, nincs szép tudomány, hanem csak szép művészet. Ami ugyanis az előbbit illeti, tudományosan, vagyis bizonyító okokkal kellene alátámasztani, hogy valami szépnek tekintendő-e vagy sem; tehát a szépségről alkotott ítélet nem lenne ízlésítélet, ha a tudományhoz tartoznék. Ami a másodikra vonatkozik, vagyis hogy egy tudomány – mint

---

ismerjük, tudjuk is; és ugyanezt mondja a szemfényvesztőnek minden állítólagos művészetéről. A kötéltáncoséról viszont egyáltalában nem tagadja, hogy az művészetnek nevezhető.

olyan – szép legyen, ez képtelenség. Mert ha ebben, mint a tudományban, okok és bizonyítékok után kérdezősködnénk, akkor finomkodó kijelentésekkel (bonmot) kellene beérnünk. — Ami a *széptudományok* megszokott kifejezésére indít, az kétségtelenül nem más, mint az, hogy igen helyesen észrevették: a szépművészet a maga teljes tökéletességében sok tudományt követel meg, mint pl.: ismerjék a régi nyelveket, olvassák a klasszikusnak számító szerzőket, valamint a történelmet, régiségtant stb., és ezért ezeket a történeti tudományokat — minthogy szükségszerű előkészítést és alapot jelentenek a szépművészethez, s részben mivel a szépművészet alkotásainak még az ismeretét is tartalmazzák (ékesszólás és költészet) — ezeket magukat is szótévesztés következtében széptudományoknak nevezték.

Ha a művészet arányban áll egy lehetséges tárgy *megismerésével*, és pusztán annak megvalósítása érdekében viszi végbe az ahhoz megkövetelendő cselekedeteket, akkor ez *mechanikus;* ha ellenben a tetszés érzése a közvetlen célja, akkor *esztétikus* művészetnek nevezzük. Ez vagy *kellemes* vagy *szép* művészet. Ha az a célja, hogy a tetszés úgy kísérje a képzeteket, mint puszta érzeteket, akkor az előbbi, ha pedig úgy, mint a megismerés módjait, akkor az utóbbi.

Kellemes művészetek azok, amelyek csupán az élvezetet szolgálják. Ilyen mindaz a gyönyörűség, amely egy társaságnak a fehér asztalnál élvezetet nyújt, mint pl. szórakoztatóan elbeszélni, a társaságot nyílt és eleven társalgásra késztetni, tréfával és nevetéssel a vidámság egy bizonyos fokára felhangolni, ahol, mint mondani szokták, lakoma közben sok mindent lehet fecsegni meggondolatlanul, és senki sem felelős azért, amit mond, mert csak pillanatnyi szórakozásról van szó, nem pedig megfontolásra vagy továbbterjesztésre szánt anyagról. Ide tartozik az a mód is, ahogy az asztalt az élvezéshez megterítik, vagy akár az asztali zene a nagy lakomáknál: csodálatos dolog ez, amelynek csupán mint kellemes zsongásnak kell biztosítania a lelkek vidámsághoz való hangulatát, és anélkül, hogy valaki akár a legcsekélyebb figyelmet fordítaná is annak kompozíciójára, elősegíti az asztaltársak kötetlen beszédességét. Ide tartoznak továbbá mindazok a játékok, amelyekhez semmi más érdek nem fűződik, mint hogy általuk észrevétlenül eltöltsük az időt.

A szépművészet viszont a képzet olyan módja, mely önmagáért célszerű, és jóllehet cél nélkül, mégis a lelkierők társas közlésre irányuló kultúráját mozdítja elő.

A tetszés általános közölhetősége már fogalmában magával hozza, hogy ennek nem a puszta érzetből, hanem a reflexióból eredő élvezet tetszésének kell lennie, és így az esztétikus művészet mint szépművészet olyan, amelynek zsinórmértéke a reflektáló ítélőerő és nem pedig az érzet.

45.§. *A szépművészet annyiban művészet, amennyiben egyszersmind természetnek is látszik*

A szépművészet valamely alkotásánál tudatában kell lennünk, hogy ez művészet és nem természet; de mégis a formájában rejlő célszerűségnek minden kényszertől és önkényes szabálytól olyan szabadnak kell látszania, mintha csak a puszta természet alkotása lenne. Megismerőképességünk játékában a szabadságnak ezen az érzésén, amelynek ugyanakkor mégis célszerűnek kell lennie, alapszik az a tetszés, amely egyedül közölhető általánosan, anélkül, hogy fogalmakon alapulna. A természet akkor is szép volt, ha mindjárt művészetnek látszott, és a művészet csak akkor nevezhető szépnek, ha tudatában vagyunk annak, hogy az művészet, de számunkra mégis természetnek látszik.

Mert általánosan kimondhatjuk — akár a természeti, akár a művészi szépre vonatkozólag: *szép az, ami a puszta megítélésben* (nem az érzetben, sem pedig valamely fogalom által) *tetszik*. A művészetnek mármost mindenkor határozott célja, hogy valamit létrehozzon. Ha azonban ez csupán érzet (valami pusztán szubjektív) lenne, melyet tetszésnek kellene kísérnie, akkor ez az alkotás a megítélésben csak az érzékelés útján tetszenék. Ha ez a cél csupán határozott objektum létrehozására irányulna, akkor az objektum csak fogalmak révén tetszenék, amennyiben ezt a művészet útján érik el. De a művészet mindkét esetben nem a *puszta megítélésben*, azaz nem mint szép, hanem mint mechanikus művészet tetszenék.

Tehát a célszerűségnek a szépművészet alkotásában — jóllehet ugyan — szándékolt, mégsem szabad szándékoltnak látszania;

vagyis a szépművészetet mint természetet kell szemlélnünk, noha tudatában vagyunk művészi voltának. Valamely műalkotás ellenben azáltal jelenik meg mint természet, ha benne — bár megegyezően azokkal a szabályokkal, amelyek által egyedül válhat az alkotás azzá, amivé lennie kell — minden *pontosság* megtalálható. De *kínos aprólékosság* nélkül, anélkül, hogy az iskolás forma átlátszana rajta, vagyis anélkül, hogy valami nyomát mutatná annak, hogy a szabály ott lebegett volna a művész szeme előtt és béklyókat rakott lelki erőire.

46.§. *A szépművészet a zseni művészete*

A *zseni* az a tehetség (a természet adománya), amely szabályt ad a művészetnek. Mivel a tehetség mint a művész veleszületett produktív képessége maga is a természethez tartozik, ezért így is kifejezhetnénk magunkat: a *zseni* az a lelki alkat (ingenium), *amely által* a természet szabályt ad a művészetnek.

Bármi legyen is a helyzet ezzel a definícióval, hogy csupán önkényes-e, és megfelel-e vagy sem annak a fogalomnak, amelyet a *zseni* szóval össze szoktunk kötni (ami a következő §-ban tárgyalandó), azt mégis már előre bebizonyíthatjuk, hogy a szónak itt elfogadott jelentése értelmében a szépművészeteket szükségképpen a *zseni* művészetének kell tekintenünk.

Mert minden művészet feltételez olyan szabályokat, amelyeknek alapján legelőbb képzelhető lehetségesnek, hogy egy alkotást, ha az igényt tart rá, művészinek nevezzenek. A szépművészet fogalma azonban nem engedi meg, hogy az alkotásának szépségéről mondott ítéletet abból a szabályból vezessék le, amelynek egy *fogalom* lenne a meghatározó oka, tehát olyanféle fogalom szolgálna alapul, hogy ez miként lehetséges. Ennélfogva a szépművészet nem képes önmagának olyan szabályt kigondolni, amelynek alapján alkotását létre kell hoznia. De mivel előzetes szabály nélkül valamely alkotás mindazonáltal sohasem nevezhető művészetnek, ezért a természetnek a szubjektumban (a szubjektum képességeinek hangulata révén) kell szabályt adnia a művészet számára, vagyis a szépművészet csak mint a *zseni* alkotása lehetséges.

Ebből látható, hogy a zseni: 1. *tehetség*, annak létrehozására, amihez semmiféle meghatározott szabály nem adható, sem pedig ügyességbeli adottság ahhoz, amit valamilyen szabály segítségével meg lehet tanulni; tehát következésképpen az *eredetiségnek* kell a zseni legfőbb sajátosságának lennie. 2. Mivel akad olyan badarság is, amely eredeti, a zseni alkotásainak egyszersmind mintáknak, azaz *példamutatóknak* is kell lenniük; ennélfogva önmaguk nem utánzásból erednek, másoknak mégis a megítélés zsinórmértékéül vagy szabályául kell szolgálniuk. 3. Hogy alkotását miképpen hozta létre, azt a zseni önmaga sem leírni, sem tudományosan kimutatni nem képes, hanem mint a *természet*, úgy adja a szabályt; és ezért egy olyan alkotásnak a teremtője, amelyet zsenijének köszönhet, maga sem tudja, hogyan keletkeznek benne az ahhoz szükséges eszmék; és az sem áll hatalmában, hogy ilyeneket tetszés szerint vagy akár tervszerűen is kigondoljon, és másokkal olyan előírásokat közöljön, amelyek *képessé teszik* azokat hasonló alkotások létrehozására. Feltehetően ezért vezették le a zseni szót a „*genius*"-ból, vagyis a sajátos, az emberrel veleszületett védő és vezérlő szellemből, amelynek sugallatára ezek az eredeti eszmék származnak. 4. A természet a zseni által nem a tudománynak, hanem a művészetnek írja elő a szabályt, s ezt is csak akkor, ha ez utóbbi a szépművészet.

47.§. *A zseniről szóló fentebbi magyarázat kifejtése és igazolása*

Mindenki megegyezik abban, hogy a *zsenit* az *utánzó szellemmel* tökéletesen ellentétbe kell állítani. Minthogy mármost a tanulás nem más, mint utánzás, ezért a legnagyobb képesség — a tanulékonyság (kapacitás) mint tanulékonyság — nem számít zseninek. De ha valaki maga gondolkodik is, vagy kieszel és nem csupán azt fogja fel, amit mások gondoltak, sőt a művészet és tudomány számára sok mindent kitalál, ez még akkor sem az igazi ok arra, hogy az ilyen (gyakran nagy) *koponyát zseninek* nevezzük (ellentétben azzal, akit fajankónak hívunk, minthogy sohasem tud mást, mint csak tanulni és utánozni), mivel ez éppen megtanulható is lehetne, tehát mégis a szabályok szerinti kutatás és gondolkodás természetes útjába esik, és nem specifikusan különbözik attól, ami szorgalommal az utánzás

közvetítésével megszerezhető. Így ugyancsak meg lehet tanulni mindazt, amit Newton a természetfilozófia elveiről szóló halhatatlan művében előadott, bármilyen nagy koponya kellett is ahhoz, hogy felfedezze őket; nem lehet azonban megtanulni szellemesen költeni, akármennyire kimerítőek legyenek is a költészet előírásai és mégoly kitűnőek is a mintái. Ennek oka az, hogy Newton valamennyi lépését, amelyet meg kellett tennie, kezdve a geometria első elemeitől egészen a nagy és mély felfedezéséig, nemcsak önmagának, hanem mindenki más előtt is egészen szemléletesen és követésre rendelten tudta megmutatni, azt viszont sem egy Homéros, sem pedig egy Wieland nem tudná közölni, hogyan bukkantak fel és találkoztak fejében képzeletdús és ugyanakkor gondolatgazdag eszméi, éspedig azért, mivel ezt saját maga sem tudja és így senki másnak nem is taníthatja. A tudomány területén tehát a legnagyobb felfedező is csak fokozatilag különbözik attól, aki keserves fáradsággal utánoz vagy tanul, attól ellenben specifikusan különbözik, akinek a természet szépművészet iránti tehetséget ad. Ez mindazonáltal nem azt jelenti, hogy lebecsüljük azokat a nagy embereket, akiknek az emberi nem oly sokat köszönhet, szemben ezekkel, akik a művészi tehetség tekintetében a természet kegyeltjei. Éppen abban áll azoknak a nagy előnye azok felett, akik megérdemlik azt a megtiszteltetést, hogy zseninek nevezzék őket, hogy az a tehetség a megismerésnek és minden ettől függő haszonnak mindig jobban fokozódó nagyobb tökéletességére teremtetett; arra, hogy másokat ezen ismeretekre oktasson; mert ezek számára a művészet valahol megreked, amennyiben olyan határt szabtak számára, amelyen nem tud túllépni, amit feltehetően szintén már régen el is értek és nem lehet tovább szélesíteni; ezen kívül pedig egy ilyen ügyességet nem is lehet továbbadni, hanem azt mindenki a természet kezéből kapja, tehát vele együtt meghal, amíg a természet egyszer ismét meg nem ajándékoz ugyanúgy valaki mást, akinek csak példára van szüksége, hogy hasonló módon hozza működésbe tehetségét, amelynek tudatában van.

Mivel a természeti adottságnak kell szabályt adnia a művészet számára (mint szépművészetnek), vajon milyen is ez a szabály? Ez semmilyen formulában megfogalmazva nem szolgálhat előírásul,

hiszen akkor a szépről alkotott ítélet fogalmakkal lenne meghatározható, hanem a szabályt kell a cselekedetből, vagyis az alkotásból levonni, amelyen mások a maguk tehetségét lemérhetik, hogy az mintául szolgálhasson számukra, de ne az *utánzáshoz*, hanem mint *példakép*. Hogy ez miképpen lehetséges, azt nehéz megmagyarázni. A művész eszméi hasonló eszméket ébresztenek tanítványában, amennyiben azt a természet a lelkierők hasonló arányával ajándékozta meg. Ezért a szépművészet mintái az egyedüli vezérfonalak arra, hogy azt az utódokra átörökítsük; ami nem történhetik meg pusztán leírások révén, kiváltképpen nem a szóló művészetek körében; és még ezekben is csak a régi, holt és most már csak az alkotás során megőrzött nyelvekben lehetnek klasszikusak.

Jóllehet a mechanikus művészet és a szépművészet nagyon különböznek egymástól — az első pusztán a szorgalom és tanulás művészete, a második a zsenié —, még sincs olyan szépművészet, melyben ne lenne valami szabályok szerint megragadható és követhető mechanikus mozzanat, és így ne valami szabályszerűség jelentené a művészet lényeges feltételét. Mert valamit csak el kell gondolni célként, különben nem lehetne semmiféle alkotást művészetnek tulajdonítani; azonban hogy célt vigyünk valamely műbe, ehhez olyan meghatározott szabályokat kell megkövetelni, amelyektől senki sem mondhatja magát mentesnek. Mivel a tehetség eredetisége a zseni karakterének lényeges (de nem egyedüli) részét alkotja, ezért sekélyes koponyák azt hiszik: nem mutathatják meg jobban, hogy ők kibontakozó zsenik, mint ha minden szabály iskolás kényszerét megtagadják, és úgy hiszik, hogy jobban parádézhatnak egy szilaj lovon, mint egy iskolalovon. A zseni a szépművészet alkotásaihoz csak a gazdag *anyagot* adhatja; ennek feldolgozása és *formája* iskolásan képzett tehetséget követel, hogy hasznát vegye annak, ami az ítélőerő előtt megállja a helyét. Ha azonban valaki a leggondosabb észvizsgálathoz tartozó dolgokba úgy szól bele és úgy dönt, mint egy zseni: ez egészen nevetséges; valóban nem tudjuk, hogy min nevessünk jobban, a szemfényvesztőn-e — aki annyira elködösíti magát, hogy semmit sem lehet pontosan megítélni, de annál inkább lehet képzelődni —, vagy inkább a közönségen, amely őszintén hiteli el magával, hogy onnan származik arra való képtelensége, hogy ezt a mesterművet

saját belátása számára világosan felismerhesse és felfoghassa, mert új igazságokat olyan nagy tömegben szórnak eléje, amellyel szemben a részlet csak kontármunkának számít (megfontolt magyarázatok és az alapelvek iskolás vizsgálata által).

48.§. *A zseninek az ízléshez fűződő viszonyáról*

A szép tárgyaknak mint olyanoknak *megítéléséhez* ízlésre van szükség, magához a szépművészethez azonban, azaz ilyen tárgyak *létrehozásához zsenire.*

Ha a zsenit úgy tekintjük, mint a szépművészetre való rátermettséget (amit a szó sajátos jelentése hoz magával), és azt ebből a szempontból képességekre akarjuk tagolni, olyanokra, amelyeknek találkozniuk kell ahhoz, hogy egy ilyen rátermettséget létrehozhassanak: akkor szükséges, hogy előzőleg pontosan meghatározzuk a különbséget a természeti szépség — amelynek megítéléséhez csak ízlésre van szükség — és a művészi szépség között, amelynek lehetősége (amire egy ilyenféle tárgy megítélésénél szintén tekintettel kell lenni) megköveteli a zsenit.

A természeti szépség *szép dolog;* a művészeti szépség — valamely dologról alkotott *szép képzet.*

Hogy valamely természeti szépségről mint olyanról ítéletet alkossak, ahhoz nincs szükségem arra, hogy előzőleg fogalmam legyen róla, hogy miféle dolog is lehet az a tárgy; vagyis nem szükséges ismernem a materiális célszerűséget (a célt), hanem a puszta forma önönmagáért tetszik az ítéletalkotásban a cél ismerete nélkül. Ha azonban a tárgy adott a művészet alkotása számára, és mint ilyent kell szépnek nyilvánítani, akkor először is annak a fogalmát kell megalapoznunk, hogy mi is legyen az a dolog, mivel a művészet mindig feltételez az okban (és ennek kauzalitásában) valamely célt; és mert a sokrétűnek egy dologban való összehangolása egy belső meghatározottság céljára adja a dolog tökéletességét, azért a művészi szépség megítéléséhez ugyanakkor a dolog tökéletességét is számításba kell venni, ami pedig a természeti szépségnek (mint olyannak) a megítélésénél még csak szóba sem jön. — Különösen a természet eleven tárgyainak, pl. egy embernek vagy egy lónak megítélésénél általában

ugyan tekintetbe veszik az objektív célszerűséget is, hogy azok szépségéről ítéletet alkossanak; csakhogy akkor az ítélet többé már nem tisztán esztétikai, vagyis nem pusztán ízlésítélet. A természetet többé már nem úgy ítélik meg, ahogyan az mint művészet megjelenik, hanem amennyiben az valóban művészet (igaz, hogy emberfeletti); és a teleologikus ítélet az esztétikainak alapul és feltételül szolgál, amire az esztétikainak tekintettel kell lennie. Az ilyen esetben, pl. ha azt mondják: „ez szép nő", valóban nem is gondolunk másra, mint erre: formájában a természet a női alkatban a célokat szépnek mutatja; mert egy fogalomra kell rászegezni a tekintetünket, túl a puszta formán, hogy ezzel a tárgyat ilyen módon egy logikailag feltételezett esztétikai ítélet révén gondoljuk el.

A szépművészet éppen abban mutatja meg kiválóságát, hogy olyan dolgokat ábrázol szépen, amelyek a természetben rútak vagy visszatetszők lennének. A fúriák, betegségek, a háború pusztításai és az ezekhez hasonlóak mint ártalmak nagyon szépen leírhatók, sőt képben is ábrázolhatók; csak egy fajta rútság nem ábrázolható a természetnek megfelelően anélkül, hogy ne tenne tönkre minden esztétikai gyönyört, tehát a művészi szépséget, nevezetesen az, amelyik *undort* kelt. Hanem mivel a tárgy mintegy úgy van ábrázolva ebben a különös és puszta elképzelésen alapuló érzékelésben, mintha élvezetté akarná feltolni magát, ami ellen minden erőnkkel tiltakozunk ezért a tárgy művészi ábrázolását magának a tárgynak a természetétől nem tudjuk többé megkülönböztetni még saját érzékelésünkben sem, és ezért ezt lehetetlen szépnek tartani. A szobrászat is, amelynek alkotásaiban a művészetet a természettel majdnem összecserélik, kizárta alkotásaiból a rút tárgyak közvetlen ábrázolását és helyette valamely allegória vagy attributum által — amely tetszetősnek mutatkozik — engedi ábrázolni pl. a halált (egy szép géniuszban), a harci kedvet (Marsban), tehát csak az ész valamely értelmezése útján közvetetten és nem a puszta esztétikai ítélőerő szerint.

Ennyit egy olyan tárgy szép képzetéről, amely tulajdonképpen egy fogalom ábrázolásának csak az a formája, ami által a tárgy általánosan közölhetővé válik. — Ahhoz azonban, hogy a szépművészet alkotásának ezt a formát adhassuk, pusztán ízlés szükséges, amelyhez a művész — miután azt a művészet vagy természet számos példáján

gyakorolta és tökéletesítette — a maga művét igazítja és több, gyakran fáradságos kísérlet után az ízlés kielégítésére megtalálja az olyan formát, amely neki megfelel, ezért ez nem mintegy a sugallat vagy a lélek erői szabad szárnyalásának, hanem lassú, sőt kínos javítgatásnak a dolga, hogy a forma a gondolatnak megfelelő legyen és annak játékában a szabadságra mégse legyen hátrányos.

Az ízlés viszont csupán ítéletalkotó, nem pedig produktív képesség; és ami neki megfelel, az ezért még nem éppen a szépművészet valamely műve: ez lehet egy megtanulható és pontosan követendő meghatározott szabályok szerinti alkotás, amely tartozhat valamilyen hasznos és mechanikus művészethez vagy akár tudományhoz is. A tetszetős forma azonban, amelyet annak adunk, csak a közlés hordozója és mintegy az előadás módja, amelynek tekintetében még bizonyos mértékig szabadok maradunk, ha az egyébként valamely meghatározott célhoz fűződik is. Így követeljük meg, hogy az evőeszközök, vagy akár egy morális értekezés, sőt egy prédikáció is keresettség nélkül viselje magán a szépművészet ezen formáját; de azért még nem nevezzük ezeket a szépművészet alkotásainak. Ez utóbbihoz sorolunk azonban egy költeményt, egy zeneművet, egy képtárat stb.; és itt a szépművészet valamely állítólagos művén gyakran észlelhetjük a zsenit ízlés nélkül, egy másikon az ízlést zseni nélkül.

49.§. *A léleknek azokról a képességeiről, amelyek a zsenit alkotják*

Bizonyos alkotásokról, melyektől elvárják, hogy legalább részben mint szépművészet mutatkozzanak, azt mondják: *szellemnélküliek*, noha az ízlést illetően semmiféle kifogásolni valót sem találnak rajtuk. Egy költemény lehet igen csinos és elegáns, de szellemnélküli. Egy elbeszélés lehet pontos és rendes, de szellemnélküli. Egy ünnepi beszéd alapos és ugyanakkor tetszetős, de szellemnélküli. Némely beszélgetés is ugyan szórakoztató, de mégis szellemnélküli; sőt még egy nőszemélyről is mondják alkalmasint, hogy csinos, beszédes és illedelmes, de szellemnélküli. Mi az tehát, amit itt szellemen értünk?

Esztétikai jelentésében *szellemnek* nevezzük a lélekben rejlő megelevenítő elvet. Ami által azonban ez az elv a lelket megeleveníti, az anyag, amit ehhez felhasznál, ez az, ami a lélek erőit célszerűen hozza

lendületbe, vagyis egy olyan mozgásba, amely maga tartja fenn magát, és az erőket erre acélozza.

Mármost azt állítom, hogy ez az elv nem más, mint az *esztétikai eszmék* ábrázolásának képessége; esztétikai eszmén pedig a képzelőerőnek azt a képzetét értem, amely sok gondolkozásra ösztönöz anélkül, hogy vele valamilyen határozott gondolat, azaz *fogalom* adekvát lehetne, amit következésképpen semmiféle nyelv teljesen el e m érhet és nem is tehet érthetővé. — Világosan látható, hogy ez ellenpárja (pendantja) az *ész-eszmé*nek, amely viszont olyan fogalom; amellyel semmiféle *szemlélet* (a képzelőerő képzete) nem lehet adekvát.

A képzelőerő ugyanis (mint produktív megismerőképesség) igen hatalmas mintegy valamely másik természetnek megalkotásában abból az anyagból, amelyet neki a valóságos természet ad. Ott szórakozunk vele, ahol a tapasztalat túl megszokottnak látszik; ezt át is alakítjuk, bár még mindig analogikus törvények szerint, de mégis olyan elvek alapján, amelyek magasabban, az észben székelnek (és amelyek számunkra éppen annyira természetesek, mint azok, amelyek alapján az értelem az empirikus természetet fogja fel); ezenközben érezzük, hogy szabadok vagyunk az asszociáció törvényétől (amely ennek a képességnek empirikus használatához fűződik), és amelynek alapján a természet ugyan kínál számunkra anyagot, de ez általunk valami egészen mássá, nevezetesen azzá dolgozható fel, ami a természetet felülmúlja.

A képzelőerő ilyen képzeteit *eszmé*knek nevezhetjük: egyrészt azért, mert ezek legalábbis törekednek valami felé, ami túl van a tapasztalati törvényeken, s így megkísérlik, hogy az észfogalmak (az intellektuális eszmék) ábrázolását megközelítsék, amely nekik az objektív realitás látszatát adja; másrészt, éspedig főképpen azért, mert ezeknek mint belső szemléleteknek egyetlen fogalom sem lehet teljesen adekvát. A költő elég bátor, hogy érezhetővé tegye a láthatatlan lények észeszméit, a holtak birodalmát, a poklot, az örökkévalóságot, a teremtést stb., vagy azt is, amire van ugyan példa a tapasztalatban, pl. a halált, az irigységet és valamennyi bűnt, de ugyanígy a szerelmet, a dicsőséget és hasonlókat a tapasztalat korlátain túlmenően valamely képzelőerő segítségével — amely a legnagyobbnak elérésében törekszik az után, amit az ész előjátszik — érzékelhetővé merészeli tenni

azt, amire a természetben nem találni példát; és tulajdonképpen a költészet az, amelyben az esztétikai eszmék képessége teljes mértékben megmutatkozhat. Ez a képesség azonban önmagában szemlélve tulajdonképpen csak a képzelőerőben rejlő tehetség.

Ha mármost valamely fogalomnak a képzelőerő olyan képzetét tulajdonítjuk, amely hozzá tartozik az ábrázolásához, de önmagában mégis annyi gondolatra indít, amennyit sohasem lehet összefoglalni egy meghatározott fogalomban, tehát a fogalmat magát esztétikailag határtalanul kiterjeszti, akkor itt a képzelőerő teremtő, és mozgásba hozza az intellektuális eszmék képességét (az észt), hogy ti. többet gondoljon egy képzet ösztönzésére (ami ugyan a tárgy fogalmához tartozik), mint ami benne felfogható és világossá tehető.

Valamely tárgy (esztétikai) *attributumainak* azokat a formákat nevezzük, amelyek egymagukban nem jelentik egy adott fogalom ábrázolását, hanem csak mint a képzelőerő mellékképzetei az ezzel kapcsolatos következményeket és annak másokkal való rokonságát fejezik ki, amelyeknek fogalma mint észeszme nem ábrázolható adekvát módon. Így Jupiter sasmadara karmai között a villámmal a hatalmas égi király egyik attributuma, a páva pedig a pompázatos égi királynőé. Ezek nem azt mutatják, amit a teremtés magasztosságáról és fenségéről alkotott fogalmainkban a *logikai attributumok*, hanem valami mást, ami arra ösztönzi a képzelőerőt, hogy kiterjeszkedjék egy sor olyan rokonképzet fölé, amelyek több gondolkodásra késztetnek, mint amennyit egy szavakkal meghatározott fogalom kifejezhet; és olyan *esztétikai eszmét* kínálnak, amely amaz észeszme számára a logikai helyett ábrázolásul szolgál, tulajdonképpen azonban arra, hogy a lelket felélessze, amennyiben betekintést ad a rokon képzetek beláthatatlan mezejére. A szépművészet azonban ezt nemcsak a festészetben vagy szobrászatban teszi, ahol az attributum elnevezést használni szokták, hanem a költészet és szónoklat is egyes-egyedül a tárgyak esztétikai attributumaiból merítik azt a szellemet, amely műveiket élettel tölti meg, és ezek az attributumok a logikaiakkal egymás mellett haladva lendületet adnak a képzelőerőnek, hogy fejletlen módon ugyan, de többet gondoljon, mint ami egy fogalomban, tehát egy meghatározott nyelvi kifejezésben összefoglalható. — A rövidség kedvéért csak néhány példára kell szorítkoznom.

Ha a nagy király egyik költeményében így fejezi ki magát: „Hadd távozzunk az életből zúgolódás nélkül, s anélkül, hogy valamit is sajnálnánk, ezzel még a világot továbbra is jótettekkel elhalmozva hagyjuk hátra. Így sugároz a Nap nyájas fényt az égre még azután is, hogy napi pályáját bevégezte; s az utolsó sugarak, amelyeket a légbe küld, utolsó fohászai a világ javáért"; így eleveníti meg észeszméit a világpolgári érzületről még élete alkonyán is egy attributum által, amelyet a képzelőerő társít (egy szépen eltöltött nyári nap minden kellemességére való visszaemlékezésben, amit egy derűs este lelkünkben felidéz) ahhoz a képzethez, — ami egy sor olyan érzetet és mellékes képzetet elevenít fel, amelyre nem akad kifejezés. Másfelől — éppen megfordítva — akár egy intellektuális fogalom is szolgálhat valamely érzéki képzet attributumául, s így ez utóbbit az érzékfeletti eszméjével elevenítheti meg; de csak amennyiben az esztétikumot, amely e képzetek tudatához szubjektíve fűződik, használjuk fel hozzá. Így mondja pl. egy bizonyos költő egy szép reggel leírásában: „Úgy áradt szét a Nap, mint ahogy az erényből árad a nyugalom." Az erény tudata — ha akár csak gondolatban is egy erényes ember helyzetébe képzeljük magunkat — lelkünkben a fenséges és megnyugtató érzések tömegét árasztja szét, és a derűs jövő egy olyan határtalan távlatát, amelyet semmilyen határozott fogalomnak megfelelő kifejezés sem ér el teljesen.[27]

Egyszóval az esztétikai eszme a képzelőerőnek egy adott fogalomhoz társított az a képzete, amely a részképzeteknek azok szabad használatában való olyan sokrétűségével van egybekötve, hogy nem lehet találni számára olyan meghatározott fogalmat jelölő kifejezést, amely módot ad rá, hogy valamely fogalomhoz sok megnevezhetetlent lehessen hozzágondolni, és ennek érzése megeleveníti a megismerőképességet, és a nyelvvel mint puszta betűkkel kapcsolja össze a szellemet.

[27] Talán sohasem mondtak fenségesebbet, vagy nem fejeztek ki gondolatot fenségesebben, mint *Isis* (a *természet*anya) templomának feliratán: „Mindaz vagyok, ami van, ami volt, és ami lesz, s fátylamat halandó nem lebbentette fel." *Segner* ezt az eszmét egy természettana elé helyezett *elmés* könyvcím-rajzban használta fel, hogy tanítványát, akit be akart vezetni ebbe a templomba, előzőleg szent borzadállyal töltse el, és ezzel a lelkét ünnepélyes figyelemre hangolja.

A lélek erői tehát, amelyeknek egyesülése (bizonyos viszonylatban) a *zsenit* alkotja, a képzelőerő és az értelem. Csakhogy mivel a képzelőerő a megismerésre irányuló használatában alá van vetve az értelem kényszerének és annak a korlátozásnak, hogy az értelem fogalmának megfeleljen, esztétikai szempontból azonban szabad abban a tekintetben, hogy még a fogalomhoz szükséges ama megegyezésen túl is, de mégis keresetlenül, gazdag tartalmú, ki-nem-munkált anyagot kínál az értelemnek, amelyre az fogalmában nem volt tekintettel, de amelyet nem annyira objektíve a megismeréshez, mint szubjektíve a megismerőerők élénkítésére, tehát közvetve mégis ismeretekhez használ fel—ezért a zseni tulajdonképpen abban a szerencsés helyzetben van — amelyet sem tudomány nem taníthat, sem szorgalom nem sajátíthat el —, hogy egy adott fogalomhoz eszméket tud felfedezni, és másrészt azok számára meg tudja találni azt a *kifejezé.t*, amelynek révén az ezáltal létrehozott szubjektív lelkiállapot egy fogalom kísérőjeként másokkal közölhető. Tulajdonképpen az utóbbi tehetség az, amit szellemnek nevezünk; mert a lelkiállapotban levő megnevezhetetlent egy bizonyos képzet esetében kifejezni és általánosan közölhetővé tenni—fejeződjék ki az akár a nyelvben, akár a festészetben vagy a szobrászatban: ez olyan képességet követel, amely a képzelőerő gyorsan múló játékát felfogja és egyetlen fogalomban egyesíti (ami éppen ezért eredeti, és ugyanakkor olyan új szabályt állít fel, amelyet semmiféle megelőző elvből vagy példából nem következtethetünk), és amely a szabályok kényszere nélkül közölhető.

*

Ha ezután az elemzés után visszatekintünk arra a fent adott magyarázatra arról, hogy mit nevezünk *zsenin*ek, akkor azt találjuk: hogy az *először* is művészi tehetség) és nem tudományos, amelyben világosan ismert szabályoknak kell előljárniuk és a módszert benne meghatározniuk); *másodszor*, hogy a zseni mint művészi tehetség az alkotásról mint célról határozott fogalmat tételez fel, tehát értelmet, sőt egy (noha határozatlan) képzetet is az anyagról, azaz e fogalom ábrázolását szolgáló szemléletről, ennélfogva a képzelőerő és az értelem valamely viszonyát; *harmadszor*, hogy a zseni egy meghatározott

fogalom ábrázolásánál nem annyira a kitűzött cél elérésében mutatkozik meg, mint inkább az *esztétikai eszmék* — amelyek gazdag anyagot tartalmaznak ehhez a szándékhoz — előadásában vagy kifejezésében, tehát a képzelőerőt, amelyet nem köt semmiféle szabály irányítása, mégis célszerűnek mutatja be az adott fogalom ábrázolásához; s végül *negyedszer*, hogy a keresetlen, önkéntelen szubjektív célszerűség a képzelőerőnek az értelem törvényszerűségével való kötetlen megegyezésében ezen képességeknek olyan arányát és hangulatát tételezi fel, amelyet akár a tudomány, akár a mechanikus utánzás szabályainak semmiféle betartása nem teremthet meg, hanem csakis a szubjektum természete hozhat létre.

E feltételek alapján a zseni: egy szubjektum természetes adottságának, megismerőképességeinek *kötetlen* használatában létrejövő mintaszerű eredetisége. Ilyen módon egy zseni alkotása (annak alapján, amit abban a zseninek tulajdonítanak s nem annak, amit esetleg meg lehet tanulni vagy az iskola adhat) nem utánzásra való példa (hiszen ekkor veszendőbe menne az, ami abban a zsenit és a mű szellemét jelenti), hanem arra szolgál, hogy egy másik zseni kövesse, akit ez saját eredetiségének az érzésére ébreszt rá, hogy a művészetben úgy gyakorolja a szabályok kényszerétől való mentességet, hogy az maga jut ezáltal olyan új szabályhoz, ami által a tehetség mintaszerűnek mutatkozik. De minthogy a zseni a természetnek az a kegyeltje, akire úgy kell tekinteni, mint ritka jelenségre: így az ő példája más jó koponyák számára iskolát teremt, azaz szabályok szerinti módszeres oktatást, amennyire ezekből a szellemi alkotásokból és sajátságaikból ilyeneket ki lehet következtetni; és ezek számára a szépművészet, amennyiben utánzás, akkor annak a természet a zseni által adott szabályt.

Ez az utánzás azonban *majmolássá* válik, ha a tanítvány mindent *utánacsinál*, még azt is, amit a zseni mint torzalakot azért kényszerült meghagyni, mert ez az eszme gyengítése nélkül alkalmasint nem volt kiküszöbölhető. Ez a bátorság egyedül a zseninél érdem; hozzá jól illik bizonyos *merészség* a kifejezésben, és egyáltalában az általános szabálytól való némely eltérés azonban semmiképpen sem érdemes az utánzásra, hanem önmagában mindig is hiba marad, amelynek kiküszöbölésére törekednünk kell, de amelyre vonatkozóan a zseni-

nek mintegy privilégiuma van, mivel szelleme szárnyalásának utánozhatatlansága kárt szenvedne az aggodalmas óvatosságtól. A *modoroskodás* a majmolásnak egy másik fajtája, nevezetesen a puszta *sajátosságé* (originalitás) egyáltalán, hogy az utánzóktól annyira eltávolodjanak, amennyire csak lehet, de anélkül a tehetség nélkül, hogy egyben *példamutatók* legyenek. Bár a gondolat, a megformálás előadására általánosságban *két mód* (modus) van, amelyek egyikét *modornak* (modus aestheticus), a másikat *módszernek* (modus logicus) nevezzük; ezek abban különböznek egymástól, hogy az elsőnek nincs más zsinórmértéke, mint az egység *érzése* az ábrázolásban, a másik viszont ebben meghatározott *elveket* követ — a szépművészetnek tehát csupán az első felel meg. Ámde *modoros*nak csak akkor nevezünk egy műalkotást, ha abban eszméjének előadásmódja a különlegességre épül, és nem az eszmének megfelelően teremtik meg. A szépelgő (presszióz) erőltetett és affektált viselkedése, hogy megkülönböztesse magát a közönségestől (de szellem nélkül), ahhoz hasonlít, akiről azt szokták mondani, hogy a saját hangjában gyönyörködik, vagy aki úgy jár-kel, mintha színpadon volna, hogy megbámulják, ami mindig a kontárt árulja el.

50. §. *Az ízlésnek a zsenivel való kapcsolatáról a szépművészet alkotásaiban*

Hogy a szépművészet dolgaiban mi a fontosabb, vajon az-e, hogy bennük a zseni mutatkozzék meg, vagy hogy az ízlés, ez éppen annyi, mintha azt kérdeznénk, hogy vajon inkább a képzelőerőről van-e szó benne, mint az ítélőerőről. Mivel tehát a művészetet az első szempontjából inkább a „*szellemes*" illeti meg, a második szempontból viszont egyedül a „*szépművészet*" kifejezés, ezért az utóbbi legalábbis mint elengedhetetlen feltétel (conditio sine qua non) a legfontosabb, amelyre a művészetnek mint szépművészetnek megítélésében tekintettel kell lennünk. Nem annyira a szépség céljából szükséges, hogy eszméiben gazdag és eredeti legyen, mint inkább azért, hogy a képzelőerő a maga szabadságában az értelem törvényszerűségének megfeleljen. Mert a képzelőerő minden gazdagsága a maga törvény nélküli kötetlenségében nem hoz létre mást, mint értelmet-

lenséget; az ítélőcrő viszont az a képesség, amely ezeket az értelemhez igazítja.

Az ízlés csakúgy, mint az ítélőerő, egyáltalán a zseni diszciplinája (vagy fegyelme) erősen megnyírbálja annak szárnyait, és erkölcsösködővé vagy finomkodóvá teszi, ugyanakkor azonban irányítást is ad, merre és meddig terjeszkedjék, hogy a célnak megfelelő maradhasson; és azzal, hogy a gondolatbőségbe világosságot és rendet visz, az eszméket tartósakká teszi, alkalmasakká egy folyamatos, de egyúttal általános helyeslésre is, arra, hogy mások is kövessék, valamint egy mindig jobban előrehaladó kultúrára. Ha tehát a két tulajdonságnak egy alkotáson belüli összeütközése folyamán valamit fel kell áldozni, akkor ennek inkább a zseni oldaláról kell történnie: és az ítélőerő, amely a szépművészet dolgaiban saját elvei szerint nyilatkozik meg, inkább megengedi, hogy a képzelőerő függetlensége és gazdagsága szenvedjen törést, mint az értelem.

A szépművészethez tehát meg kell követelni a *képzelőerőt, értelmet, szellemet és ízlést.*[28]

51.§. *A szépművészetek felosztásáról*

A szépséget általában (legyen az akár természeti, akár művészi szépség) az esztétikai eszmék *kifejezésének* nevezhetjük: csakhogy a szépművészetben ezt az eszmét egy objektumról alkotott fogalomnak kell létrehoznia, a szép természetben viszont elegendő valamely adott szemlélet feletti puszta reflexió — annak fogalma nélkül, hogy mi legyen a tárgy — azon eszme keltésére és közlésére, amely által az objektumot mint *kifejeződést* szemlélik.

Ha tehát a szépművészeteket fel akarjuk osztani, akkor nem választhatunk ehhez kényelmesebb elvet — legalábbis kísérletképpen —,

[28] Az első három képesség legelőször a negyedik révén jut *egyességre*. Hume a maga történelmében az angolok tudomására hozza, hogy noha műveikben az első három tulajdonság bizonyításaik szempontjából, ha azokat külön-külön szemléljük, a világ egyetlen népétől sem maradnak el, mégis abban, ami azokat egyesíti, szomszédaik, a franciák mögött kell állniuk.

mint a művészet analógiáját azzal a kifejezésmóddal, amelyet az emberek beszéd közben használnak, hogy megértessék magukat egymással, amilyen tökéletesen csak lehetséges, azaz nem csak fogalmaik, hanem érzelmeik alapján is.[29] Ez *szóból, mozdulatból és hanglejtésből* áll (artikuláció, gesztikuláció és moduláció). Csak a kifejezés e három módjának összekapcsolása jelenti a beszélő teljes közlését. Mert gondolat, szemlélet és érzet egyszerre és egyesítve így adható át másoknak.

Tehát csak háromféle szépművészet van: a *szóló*, a *képző*művészet és az *érzetek játékának* művészete (mint külső érzéki benyomások). Ezt a felosztást kétrészesen is elrendezhetjük úgy, hogy a szépművészetet a gondolatok vagy a szemléletek kifejezésére, s ezeket ismét pusztán formájuk vagy anyaguk (az érzet) alapján osztjuk fel. Csakhogy ez azután nagyon absztraktnak és a közönséges fogalmakhoz nem oly megfelelőnek látszik.

1. A szóló művészetek a *szónoklat* és a *költészet*. A *szónoklat* az a művészet, amely az értelem ügyét mint a képzelőerő szabad játékát műveli; a *költészet* a képzelőerő szabad játékát úgy viszi végbe, mint az értelem ügyét.

A *szónok* tehát úgy jelent be valamely ügyet, s úgy viszi azt végbe, mintha az az eszmékkel való olyan puszta *játék* lenne, hogy a hallgatót szórakoztassa. A *költő* pusztán egy ideákkal való szórakoztató *játékot* ígér és ebből mégis annyi jut az értelem számára, mintha az ő szándéka csakis az lett volna, hogy az értelem dolgával foglalkozzék. Mindkét megismerőképesség kapcsolata és harmóniája — az érzékiségé és az értelemé —, amely harmónia nem nélkülözheti ugyan egymást, de ugyanakkor mégsem egyesíthető kényszer és kölcsönös megrövidítés nélkül, teljesen önkéntelennek kell lennie és olyannak kell látszania, mintha magától illeszkedne így, mert különben nem lenne szépművészet. Ezért kell benne elkerülni minden keresettet és kínosat; mert a szépművészetnek kettős értelemben is szabad művészetnek kell lennie: mind abban, hogy nem olyan bérért végzett munka, amelynek nagysága meghatározott mérték alapján ítélhető

[29] Az olvasó ezt a vázlatot a szépművészetek lehetséges felosztásáról úgy ítélje meg, mint egy tervezett teóriát. Ez csak egyike azoknak a számos kísérleteknek, amelyeket még el lehet és el kell végezni.

meg, kényszeríthető ki vagy fizethető meg, mind pedig abban, hogy a lélek ugyan elfoglaltnak érzi magát, de emellett mégis (függetlenül a bértől) megelégedettnek és felajzottnak, anélkül, hogy más célra kitekintene.

A szónok tehát valami olyant ad ugyan, amit nem ígér, nevezetesen a képzelőerő szórakoztató játékát; de egyúttal el is vesz valamit abból, amit megígér, s ami bejelentett tárgya: azt ugyanis, hogy az értelmet célszerűen foglalkoztassa. A költő ezzel szemben keveset ígér s csak az ideákkal való puszta játékot kínálja, viszont véghez visz olyasmit, ami valamely ügyhöz méltó, nevezetesen játszva szerez táplálékot az értelem számára, és fogalmainak a képzelőerő révén életet ad: tehát alapjában amaz kevesebbet ad, mint amit ígér, ez pedig többet.

2. A *képző*művészetek, vagyis az eszmék számára az *érzéki szemléletben* rejlő kifejezés (nem a puszta képzelőerőnek szavak által felkeltett képzetei révén) vagy az *érzéki igazság*, vagy az *érzéki látszat* művészetei. Az elsőt *szobrászatnak*, a másodikat *festészetnek* nevezzük. Mindkettő térbeli alakokat teremt az eszmék kifejezésére: amaz az alakokat két érzék, a látás és érzés számára teszi megismerhetővé (jóllehet az utóbbinál nem a szépségre való tekintettel), emez viszont csak a látás számára. Az esztétikai eszme (archetypon, előkép) mindkét esetben a képzelőerőn alapszik; az alak azonban, amely ezeknek kifejezését adja (ektypon, utókép), vagy azoknak testi kiterjedésében van megadva (ahogyan a tárgy maga létezik), vagy pedig olyan módon, ahogyan a szemben tükröződik (a síkban való megjelenése szerint); tehát mégha az előbbi is, vagy egy valóságos célra való vonatkozást, vagy annak csak látszatát teszi a reflexió feltételéül.

A *plasztikához* — mint a szép képzőművészetek első fajtájához — tartozik a *szobrászat* és *építészet*. Az *első* testileg ábrázolja a dolgokról alkotott fogalmakat, ahogy *azok a természetben létezhettek* (mint szépművészet azonban mégis tekintetbe veszi az esztétikai célszerűséget); a másik pedig az a művészet, amely azoknak a dolgoknak fogalmait, amelyek csak *a művészet által jöhetnek létre* és amelyek formájának nem a természet, hanem egy önkényes cél a meghatározó oka, ebből a szempontból, de ugyanakkor esztétikailag mégis célszerűen ábrázolja. Ez utóbbinál a művészeti tárgy bizonyos *használata* a fődolog,

amelyre az esztétikai eszmék mint feltételre korlátozódnak. Az előbbinél a vezérlő szándék az esztétikai eszmék puszta *kifejezése*. Így az emberek, istenek, állatok stb. szobrai az előbbi fajtából valók; viszont a templomok vagy nyilvános gyűlések céljára szolgáló díszépületek, vagy akár a lakások, diadalívek, oszlopok, kenotafiumok és ezekhez hasonlók, amelyeket tiszteletteljes megemlékezésül emeltek, az építészethez tartoznak. Sőt ide számíthatunk minden háztartási felszerelést (az asztalosmunkát és más hasonló használati tárgyat); mert az alkotásnak egy bizonyos használatra való alkalmassága jelenti egy *építészeti mű* lényegét; viszont valamely pusztán képzőművészeti műtárgy, amely egyes-egyedül a megtekintésre készült, s magánvalósága szerint kell tetszenie — mint testi ábrázolás a természetnek puszta utánzása, de olyan esztétikai eszmék figyelembevételével, amelyeknél az *érzéki igazság* nem mehet el oly messzire, hogy megszűnjék művészetnek és önkényes alkotásnak látszani.

A *festészetet* mint a *képző*művészet második fajtáját, amely az *érzéki látszatot* az eszmékkel művészileg összekapcsolva ábrázolja, felosztanám a *természet* szép *ábrázolására* és *alkotásainak* szép *összeállítására*. Az első lenne a *tulajdonképpeni festészet*, a második a *díszkertészet*. Mert az első a testi kiterjedésnek csak a látszatát adja; bár igazság szerint a másik is ugyanezt adja, azonban az alkalmazásnak és használatnak csupán látszatát egyéb célokra, nem pusztán a képzeletnek formái szemlélésében való játéka számára.[30] A díszkertészet nem más, mint a talaj feldíszítése azzal a változatossággal (füvekkel, virágokkal,

[30] Hogy a díszkertészet a festőművészet egyik formájának tekinthető, bárha formáit anyagi módon ábrázolja, ez különösnek látszik; mivel azonban formáit valóban a természetből meríti (erdei és mezei fákat, bokrokat, füveket, virágokat; legalábbis őseredetileg), és amennyiben nem úgy művészet, mint a plasztika, nincs is fogalma a tárgyról és összeállításának feltételéhez szükséges céljáról (mint az építőművészet), hanem csupán a képzelőerő szabad játéka a szemlélésben; ezért ennyiben megegyezik a puszta esztétikai festészettel, amelynek nincs meghatározott témája (levegő, föld és víz, fény és árnyék segítségével szórakoztatóan összeállítva). Az olvasó általában úgy ítélje meg mindezt, mint csupán kísérletet a szépművészeteknek egyetlen elvben való olyan összekapcsolásához, amely ezúttal az esztétikai eszmék kifejezése lenne (valamely nyelv analógiája szerint), és ne tekintse azt döntőnek tartott levezetéseként.

bokrokkal és fákkal, sőt vízesésekkel, dombokkal és völgyekkel), amellyel azt a természet a szemügyrevétel számára megmutatja, csak másként, éspedig bizonyos eszméknek megfelelően összeállítva. Az anyagi dolgok szép összeállítása azonban csak a szem számára adott, akárcsak a festészet; az érzés érzéke azonban nem teremthet az ilyen formáról semmiféle szemléleti képzetet. Tágabb értelemben számítanám még a festészethez a szoba feldíszítését tapétákkal, asztaldíszekkel és mindenféle szép bútorzattal, amelyek csupán látványul szolgálnak; hasonlóan az ízléses öltözködés művészetét is (gyűrűket, szelencéket stb.). Hiszen egy virágágy mindenféle virággal, a szoba mindenféle dísszel (beleértve a hölgyek piperéjét is) egy díszünnepségen bizonyos fajta festménynek mutatkozik, akárcsak azok, amelyeket tulajdonképpen annak neveznek (ezek nem szándékoznak valamilyen történelmet vagy természetismeretet tanítani), csak látványul szolgálnak, hogy a képzelőerőt szabad játékban eszmékkel szórakoztassák és az esztétikai ítéleterőt meghatározott cél nélkül foglalkoztassák. A munka mindezen díszeknél mechanikusan különböző lehet ugyan, és egészen különféle művészekre lehet ott szükség, de az ízlésítélet mégis arról alkot ítéletet, ami ebben a művészetben szép, amennyiben egyféle módon meghatározott: nevezetesen csak a formákról (a célra való tekintet nélkül) úgy, ahogyan a szem elé tárulnak egymagukban vagy összetettségükben, azon hatás alapján, amelyet a képzelőerőre gyakorolnak. — Hogy azonban egy szavakkal kifejezett taglejtéshez (analógia alapján) miként számíthatjuk a képzőművészetet, ez azáltal mutatkozik helyénvalónak, hogy a művész szelleme ezen alakok által kézzelfogható kifejezést ad arról, amit gondolt és ahogyan gondolta és a dolgot magát egyben mimikailag is kifejezi: fantáziánknak viszont nagyon szokásos játéka, hogy élettelen dolgokban formájuknak megfelelően valamely szellemet tételez fel, amely azokból beszél.

3. *Az érzetek szép játékának* művészete (amely érzetek kívülről jönnek létre, de amelynek azért egyszersmind mégis általános közölhetőnek kell lennie) nem illethet mást, mint az érzék hangulata (feszültsége) különböző fokainak azt az arányát, amelyhez az érzékelés tartozik, azaz ennek tónusát; és a szónak ebben a széles körű értelmében ez felosztható a hallás és látás érzeteinek művészi játékára,

tehát zenére és a színek művészetére. — Figyelemreméltó, hogy ez a két érzék a benyomások iránti fogékonyságon kívül — már amennyi abból megkövetelhető, hogy külső tárgyakról általuk fogalmakat alkosson — képes még egy különös, ezzel összefüggő érzékelésre is, amelyről nem deríthető fel pontosan, hogy mi az alapja: az érzék-e vagy a reflexió és hogy ez az érzékenység közben hiányozhat is, noha egyébként ez az érzék, ami az objektum megismeréséhez szükséges használatát illeti, egyáltalán nem hiányos, hanem nagyon is kiváló. Vagyis nem mondhatjuk el bizonyossággal: hogy egy szín vagy egy hang (csengés) csupán kellemes érzet-e, vagy már önmagában az érzetek szép játéka, és mint ilyen, az esztétikai ítéletalkotásban a forma láttán érzett gyönyört hordozza-e? Ha meggondoljuk, hogy a fény sebessége, vagy a másodiknál a légrezgéseké valószínűleg messzemenően meghaladja minden olyan képességünket, amellyel az időbeosztás arányát ezek által közvetlenül az észlelésnél megítéljük, akkor azt kellene hinnünk, hogy e rezgéseknek testünk rugalmas részeire gyakorolt *hatását* érzékeljük csupán, de az *időbeosztást* nem vesszük észre általuk, és nem vonjuk be megítélésünkbe, tehát a színekkel és hangokkal csak a kellemességet kapcsoljuk össze, nem pedig kompozíciójuk szépségét. Ha viszont *először is* meggondoljuk azt a matematikait, ami a zenei rezgések arányáról és azok megítéléséről mondható, a színeltéréseket pedig, miként ez helyes is, az utóbbiak analógiája alapján ítéljük meg; *másodszor*, ha megfontolás tárgyává tesszük az embereknek azokat a bár igen ritka példáit, akik a világon a legjobb látás mellett sem képesek megkülönböztetni a színeket, sem pedig a legélesebb hallás mellett a hangokat, és ugyanakkor azok, akik észlelni tudják a szín- vagy hangsor különböző feszültségeinek valamely megváltoztatott minőségét (nem csupán az érzet fokát, úgyszintén azt is, hogy ezeknek száma felfogható különbségek szerint meg van határozva), akkor indíttatva érezzük magunkat, hogy e kettőről szerzett érzeteket ne puszta érzéki benyomásnak, hanem a sok érzet játékában a forma valamely megítélése hatásának tekintsük. Az a különbség, amelyet az egyik vagy másik vélemény a zene alapjának megítélésében ad, csak annyiban változtatná meg a definíciót, hogy azt — ahogyan azt mi tettük — vagy az érzékek (a hallás révén), vagy a *kellemes* érzetek *szép* játékának magyarázná. Csakhogy a ma-

gyarázat módjának első alapján a zene egészében mint *szép*, a második szerint azonban mint (legalábbis részben) *kellemes* művészet mutatkoznék meg.

52.§. *A szépművészetek összefüggéséről egy és ugyanazon alkotásban*

Az ékesszólás szubjektumainak valamely festői ábrázolásával csakúgy összekapcsolható, mint a tárgyaival valamely *színjátékban*, a költészet a zenével a *dalban*, ez viszont ugyanakkor a festői (színpadi) ábrázolással egy *operában*, az érzetek játéka a zenében az alakok játékával a *táncban* stb. A fenséges ábrázolása is, amennyiben a szépművészethez tartozik, egyesülhet a szépséggel egy verses *szomorújátékban*, egy *tanköltéményben*, egy *oratóriumban*, és ezekben a kapcsolatokban a szépművészet még művészibb. Hogy azonban szebb is lenne (mivel itt oly sokféle különböző gyönyör kereszteződik), az egyes ilyen esetekben kétségbevonható. Viszont minden szépművészetben a lényeges abban a formában rejlik, amely a megfigyelés és megítélés számára célszerű, ahol a tetszés ugyanakkor kultúra is, és eszmékre hangolja a szellemet, tehát azt további ilyen tetszésre és szórakozásra teszi fogékonnyá, nem pedig az érzet anyagában (a vonzóerőben és a megindultságban), ahol pusztán az az élvezet a cél, amely az eszmében nem hagy nyomot, a szellemet tompává, a tárgyat fokról fokra csömörletessé, s a lelket az ész ítéletében célellenes hangulatának tudata révén önmagával elégedetlenné és szeszélyessé teszi.

Ha a szépművészetek nem kerülnek közeli vagy távoli kapcsolatba erkölcsi eszmékkel, amelyek egyedüli hordozói egy önálló tetszésnek, ez utóbbi lesz akkor végső sorsuk. Akkor csak szórakozásul szolgálnak, amire annál jobban rászorulunk, minél inkább élünk azzal, hogy a lélek önmagával való elégedetlenségét azáltal űzzük el, hogy magunkat egyre haszontalanabbá és önmagunkkal elégedetlenebbé tesszük. A természet szépségei egyáltalán az előző célra akkor a legmegfelelőbbek, ha már korán hozzászoktattak bennünket, hogy ezeket megfigyeljük, megítéljük és megcsodáljuk.

53.§. *A szépművészetek esztétikai értékének egymás közötti összehasonlítása*

Valamennyi között a költészeté az a legfőbb méltóság, amely csaknem teljesen a zseninek köszönheti eredetét és a legkevésbé óhajtja, hogy szabályok vagy példák vezessék. A lelket azzal tágítja ki, hogy a képzelőerőt felszabadítja, és egy adott fogalom korlátain belül azzal összhangban levő lehetséges formák határtalan sokfélesége között azt kínálja, amelyik ennek ábrázolását a gondolat olyan bőségével köti össze, amilyennel egyetlen nyelvi kifejezés sem teljesen adekvát, és így esztétikailag eszmévé emelkedik. Erősíti a lelket azzal, hogy érezteti vele azt a szabad, öntevékeny és a természeti meghatározástól független képességét, hogy a természetet mint jelenséget saját nézőpontjából tekintse és ítélje meg, amely önmagától sem az érzékek, sem pedig az ész számára nem kínálkozik a tapasztalatban, és így az érzékfeletti céljára mintegy sémául használható. Játszik azzal a látszattal, amelyet tetszés szerint hoz létre, de mégis anélkül, hogy ezáltal csalna, hiszen ő maga nyilvánítja foglalatosságát csupán olyan játéknak, amelyet egyúttal az értelem által és annak dolgaihoz célszerűen felhasználhat. — Az ékesszólás — amennyiben ezen a rábeszélés művészetét, azaz a szép látszat általi megtévesztést értjük (mint ars oratoriát) és nem a puszta szép kifejezésmódot (elokvenciát és stílust) —, ez olyan dialektika, amely a költészettől csak annyit kölcsönöz, amennyi szükséges ahhoz, hogy a lelkeket a szónok számára, saját javára megnyerje, s a lelkeket szabadságuktól megfossza, tehát sem a bírósági emelvénynek, sem a szószéknek nem tanácsolható. Ha ugyanis polgári törvényekről, egyes személyek jogairól vagy arról van szó, hogy a lelkeket tartósan irányítsuk, és helyes ismeretekre s kötelességeik lelkiismeretes figyelembevétele felé tereljük, akkor egy ilyen fontos ügy méltóságán alul van, hogy akár csak nyomát mutassa az elmésség és képzelőerő túlburjánzásának, még kevésbé a rábeszélés művészetének és annak, hogy hogyan lehet valakinek jóindulatát megnyerni. Hiszen ha ez olykor önmagában ugyan jogos és dicséretre méltó célokra fel is használható, ám azért mégis elvetendő, mert ily módon a maximák és érzületek szubjektíve megromlanak, még ha mindjárt a tény objektíve tör-

vényszerű is: amennyiben nem elegendő azt tenni, ami jogos, hanem abból az egyedüli okból kifolyólag is gyakorolni kell azt, *mert* jogos. Hiszen ilyenféle emberi dolgok puszta világos fogalma már önmagában elegendő befolyással van az emberi lelkekre — példákban való eleven ábrázolással egybekötve —, ha nem ütközik a nyelvi jóhangzás és az ész eszméi számára való kifejezés pallérozottságának szabályaiba (melyek együttvéve az ékesszólást jelentik), mintsem hogy szükséges lenne még a rábeszélés masinériáit is igénybe venni, amelyek, mivel ugyanúgy felhasználhatók bűn vagy tévedés megszépítésére vagy elpalástolására, nem képesek teljesen megszüntetni a titkos gyanakvást egy ügyeskedő félrevezetéssel szemben. A költészetben minden becsületesen és őszintén megy végbe. Nyíltan hirdeti, hogy a képzelőerővel egy pusztán szórakoztató játékot kíván folytatni, éspedig formailag az értelmi törvényekkel összhangban, és nem akarja az értelmet érzéki ábrázolással elámítani és megzavarni.[31]

A költészet mögé, *ha a lélek vonzóerejéről és megindultságáról van szó*, azt helyezném, amely ezt a szóló művészetek között legjobban megközelíti, nevezetesen a *zene művészetét*. Mert noha ez csupa fo-

[31] Be kell ismernem, hogy egy szép költemény nekem mindig tiszta élvezetet okozott, viszont ha egy római népszónoknak vagy mostani parlamenti vagy egyházi szónoknak legjobb beszédét olvastam, ez mindig keveredett egy körmönfont mesterkedés helytelenítésének kellemetlen érzésével, amely képes rá, hogy az embereket fontos dolgokban olyan ítéletalkotásra indítsa, mintha gépek lennének, amely ítéletnek nyugodt meggondolás esetén minden súlyát el kellene veszítenie. A beszédkészség és az ékesszólás (együttesen retorika) a szépművészethez tartozik; azonban a szónoklás művészete *(ars oratoria)* mint az a művészet, amely az emberek gyengéit a maga céljaira használja fel (gondolják bár a célokat még olyan jónak, vagy legyenek azok valóban is olyan jók, amilyenek csak akarnak), semmiféle *tiszteletre* nem méltó. A szónoklattan — Athénben csakúgy, mint Rómában — abban az időben emelkedett tetőfokára, amikor pusztulás felé rohant az állam és kihunyt az igazi hazafias gondolkodásmód. Az, aki az ügyekbe való tiszta bepillantás mellett a nyelvet annak gazdagsága és tisztasága szerint hatalmában tartja, és eszméinek ábrázolásához megfelelő termékeny, képzelőerővel élénk szívbeli érdeklődést érez az igazi jó iránt, az a *vir bonus dicendi peritus*, a mesterkéletlen, de nyomatékosszavú szónok, amilyennek őt Cicero látni akarja, de mégis anélkül, hogy ő maga ehhez az eszményhez mindig hű maradt volna.

galom nélküli érzelem révén fejezi ki magát, ennélfogva nem marad utána semmi, ami gondolkodásra késztetne, mint a költészet után, mégis sokrétűbben indítja meg a lelket, és bár csak átmenetileg, de mégis bensőségesebben; viszont természetesen mégis inkább élvezet, mint kultúra (a gondolatjáték, amely általa mellesleg feléled, pusztán egy ugyancsak mechanikus asszociáció hatása); és ez — az ész ítélete szerint — csekélyebb értékű, mint bármi más szépművészet. Ezért követeli meg, mint minden élvezet, a gyakori változást, s nem bírja el a többszöri ismétlést anélkül, hogy unalmat ne keltene. Látszólag azon alapszik annak a vonzóereje, amely ilyen általánosan közölhető, hogy a nyelv minden kifejezésének az összefüggésben olyan hangsúlya van, amely annak értelméhez szabott; hogy ez a hangsúly többé-kevésbé jelzi a beszélő valamely affektusát, és azt kölcsönösen létrehozza a hallgatóban is, és így megfordítva benne is azt az eszmét kelti, amelyet a nyelvben ilyen hangsúllyal fejeznek ki; és hogy amint a moduláció mintegy az érzések általános, minden ember számára érthető nyelve, úgy a zeneművészet önmagáért a maga teljes nyomatékával az affektusok hangján szól, és így — az asszociáció törvénye alapján — a vele természetes módon összefüggő esztétikai eszméket általánosan közli; hogy mivel ezek az esztétikai eszmék nem fogalmak és meghatározott gondolatok, azért ezen érzelmek (harmónia és melódia) összetételének a formája csupán valamely nyelv formája helyett szolgál arra, hogy kifejezze egy megnevezhetetlen gondolatgazdagság összefüggő egészének esztétikai eszméjét, annak arányos hangolásával (amely, mivel ez a hangoknál az egyidejű levegőrezgések számának viszonyán alapszik, amennyiben a hangok egyszerre, de egymás után is kapcsolhatók egymással, matematikailag meghatározott szabályok alá sorolható) egy bizonyos témának megfelelően, amely a darabban az uralkodó affektust jelenti. Ezen a matematikai formán múlik egyedül a gyönyör, noha nem meghatározott fogalmak révén képzeljük el, amely gyönyör egy ilyen tömeg egymást kísérő vagy követő érzet feletti puszta reflexiót azoknak eme játékával mint szépségének mindenki számára érvényes feltételét kapcsolja; és egyedül ez az, aminek alapján az izlés jogot formálhat magának, hogy mindenki ítéletét előre megfogalmazza.

Abban a varázsban és kedélyhullámzásban azonban, amelyet a zene idéz elő, bizonyosan nincs a legcsekélyebb része sem a matematikának, hanem ez csak elengedhetetlen feltétele *(conditio sine qua non)* a benyomások olyan arányának kapcsolatában csakúgy, mint változásában, amely által lehetővé válik ezek összefogása és annak megakadályozása, hogy ezek egymást ne rombolják, hanem hogy összehangolódjanak az azzal egybehangzó indulatok által a lélek folyamatos mozgásává és elevenségévé, valamint ezáltal egy kellemes jóérzéssé.

Ha viszont a szépművészetek értékét azon kultúra alapján becsüljük fel, amelyet a lélek számára teremtenek, és ama képességeknek kiterjesztését vesszük mércének, amelyeknek az ítélőerőben a megismerés céljából találkozniuk kell: akkor a zene a szépművészetek között azért foglalja el a legalsóbb helyet (úgy mint talán a legmagasabbat azok között, melyeket ugyanakkor kellemességük szerint értékelünk), mert pusztán érzelmekkel játszik. Így a képzőművészetek ebben a tekintetben jóval előtte járnak, mert miközben a képzelőerőt egy szabad és ugyanakkor mégis az értelemnek megfelelő játékra indítják, ezenközben — mialatt egy alkotást létrehoznak — olyan dologgal foglalkoznak, amely az értelem fogalmainak tartós és önmagát kínáló eszközül szolgál az érzékiséggel való egyesítésének és egyúttal a magasabbrendű megismerőerőknek zavartalan együttléte előmozdítására. Mind a kétféle művészet egészen külön úton jár: az első az érzetektől a határozatlan eszmékig, a második pedig a meghatározott eszméktől az érzetekig. Az utóbbiak *maradandó,* az előbbiek csak *átmeneti* benyomást keltenek. A képzelőerő amazokat visszaidézheti s kellemesen elszórakozhat velük, emezek azonban vagy egészen kialszanak, vagy ha a képzelőerő önkéntelenül ismétli őket, inkább terhesek, mint kellemesek. Azonkívül a zenéhez a zavartalan együttlét bizonyos fogyatékossága kapcsolódik, hogy kiváltképp eszközeinek természete miatt tovább terjeszti befolyását (a szomszédos területekre), mint ahogy azt megkövetelnénk, és így mintegy tolakodik, tehát másoknak, a zene társadalmán kívül levőknek szabadságát csorbítja; amit a szemhez szóló művészetek nem tesznek, mert az embernek csak a szemét kell elfordítania, ha nem akar benyomásuk alá kerülni. Itt azonban majdnem az a hely-

zet, mint egy messzire elterjedő illatban való gyönyörködésné. Ha valaki előhúzza zsebéből beparfümözött zsebkendőjét, maga körül és maga mellett mindenkit megtraktál vele akaratuk ellenére, és kényszeríti őket arra, hogy ha lélekzeni akarnak, egyúttal azt is élvezzék; ezért is ment ki a divatból.[32] — A képzőművészetek között a festészetet részesíteném előnyben: részben mert mint a rajz művészete, az összes többi képzőművészetnek alapja, részben pedig, mert az eszmék régiójába sokkal messzebb tud hatolni és ennek megfelelően szemléletének területét jobban ki tudja tágítani, mint ahogyan ez a többieknek módjában áll.

54.§. *Megjegyzés*

Lényeges különbség van aközött, ami *pusztán a megítélésben tetszik*, s aközött ami gyönyörködtet (az érzéklésben tetszik), amint erre gyakran rá is mutattunk. Az utóbbi olyasvalami, amit nem tételezhetünk fel mindenkinél úgy, mint az elsőt. Az élvezet (ennek oka mindazonáltal eszmékben is lehet) úgy látszik, mindenkor az ember egész élete elősegítésének, tehát a jó testi közérzetnek, azaz az egészségnek valamely érzése; úgy,hogy Epikuros, aki minden élvezetet alapjában testi érzékelésnek nyilvánított, ennyiben talán nem tévedett, és csak önmagát értette félre, amikor az intellektuális, sőt a gyakorlati gyönyört is az élvezethez számította. Ha ezt az utóbbi különbséget szem előtt tartjuk, megmagyarázhatjuk magunknak, hogy az élvezet hogyan kelthet visszatetszést még magánál annál is, aki ezt érzékeli (mint egy szűkölködő, de helyes gondolkodású ember öröme az őt szerető, de fukar apjától rámaradt örökség felett), vagy valamely mélységes fájdalom hogyan tetszhet annak mégis, aki azt elszenvedi (egy özvegy szomorúsága érdemes férjének halála miatt), vagy hogyan tetszhet egy élvezet még ezen túlmenően

[32] Azok, akik a házi lelkigyakorlatokhoz egyházi dalok éneklését is ajánlják, nem gondolták meg, hogy a közönség számára az ilyen *lármás* (éppen ezért általában farizeus) áhitattal nagy kellemetlenséget okoznak, amennyiben a szomszédságot vagy együtténeklésre, vagy arra kényszerítik, hogy a gondolataikkal való foglalkozást abbahagyják.

is (mint a tudományoknál, amelyeket művelünk), vagy egy fájdalom hogyan okozhat még visszatetszést is (pl. a gyűlölet, az irigység, a bosszúszomj). A gyönyör vagy visszatetszés itt az észen alapszik, s a *kelyesléssel* vagy *helytelenítéssel* egyenlő: az élvezet és fájdalom viszont csakis egy lehetőség szerinti *jó* vagy *rossz közérzet* érzésén, vagy az arra való kilátáson alapulhat (bármilyen okból származzék is).

Az érzeteknek (amelyek nem szándékon alapulnak) minden váltakozó szabad játéka élvezetet okoz, mert az egészség érzését segíti elő, éspedig akár találunk gyönyört — az ész alapján való megítélésben — annak tárgyában, sőt magában ebben az élvezetben, akár nem; és ez az élvezet egészen az indulatig növekedhetik, bár a tárgyhoz semmiféle, legalábbis semmi olyan érdekünk nem fűződik, amely ez utóbbinak fokával arányos lenne. Felosztathatjuk ezeket *szerencsejátékra, hangokkal való játékra és gondolatjátékra.* Az *első érdeket* követel — fakadjon bár ez hiúságból vagy önzésből —, ami azonban távolról sem olyan nagy, mint amilyen módon fűződik hozzá az érdek, ahogyan ezt magunknak megszerezni törekszünk; a *második* csupán a váltakozását követeli meg azoknak az érzeteknek, amelyek mindegyikének megvan a maga vonatkozása az indulatra, de nem az indulat fokán, és esztétikai eszméket ébreszt; a *harmadik* pusztán a képzeteknek az ítélőerőben történő váltakozásából ered, ami által ugyan nem keletkezik olyan gondolat, amelyhez valami érdek fűződik, de a lelket mégis felelevenítí.

Hogy ezeknek a játékoknak milyen gyönyörködtetőeknek kell lenniük, anélkül, hogy érdekhez fűződő szándékot kellene ehhez alapul venni, azt valamennyi esti összejövetelünk megmutatja; hiszen játék nélkül jóformán egyik sem tud szórakoztatni. De a remény, a félelem, az öröm, a harag, a gúny indulatai játszanak itt közre, amennyiben minden pillanatban szerepet cserélnek, és olyan elevenek, hogy ezáltal látszólag — mint valamely belső mozgást — a testben az egész életműködést elősegítik, mint ahogyan azt a lélek egy ezáltal létrejött vidámsága igazolja, noha se nem nyertek, se nem tanultak semmit. Mellőzzük itt a szerencsejátékot, minthogy nem szép játék. Ezzel szemben a zene és a nevetés anyaga két olyan fajtája az esztétikai eszmékkel vagy akár az értelmi képzetekkel való játéknak, amely által végül is semmit nem gondolunk, és amelyek

pusztán változatosságukkal mégiscsak élénken gyönyörködtethetnek; ezáltal elég világosan felismerhetővé teszik, hogy a megelevenítés mindkét esetben pusztán testi, mégha mindjárt a lélek eszméi keltik is fel azt, és hogy az egészség érzése idézi elő — a belső részek ama játéknak megfelelő mozgása révén — egy felhangolt társaság egész, oly finomnak és szellemesnek dícsért gyönyörűségét. Nem a hangokban vagy a tréfás ötletekben rejlő, és a szépségével csak szükséges eszközként szolgáló harmóniáról megalkotott ítélet, hanem a testben előmozdított életműködés, az indulat, amely a belső részeket és a rekeszizmot megmozgatja, egyszóval az egészség érzése adja azt az élvezetet (amit ilyen alkalom nélkül egyébként nem érezhetünk), amelyet abban találunk, hogy a testhez is csak a lélek révén férünk hozzá, és ezt amannak orvosaként használhatjuk.

A zenében ez a játék a testi érzettől (az indulatok tárgyaitól) az esztétikai eszméig halad, s ezektől aztán ismét vissza, de egyesült erővel a test felé. A tréfában, amely éppen úgy, mint az előbbi is, inkább azt érdemli, hogy a kellemes művészethez soroljuk, mint a széphez, kezdődik a gondolatok játéka, amely gondolatok összességükben, amennyiben érzékileg akarnak érvényre jutni, a testet is foglalkoztatják; és amikor az értelem hirtelen ellanyhul ebben az ábrázolásban, amelyben azt, amit várt, nem találja meg, akkor érezzük a testben ennek az ellanyhulásnak hatását a szervek rezgése által, amely egyensúlyuknak helyreállítását segíti elő és jótékony hatással van az egészségre.

Mindenben, ami eleven rázkódtató nevetést ébreszthet, kell valami értelmetlennek lennie (amelyben tehát az értelem magában véve semmiféle gyönyört nem találhat). *A nevetés olyan indulat, amely egy feszült várakozásnak hirtelen semmivé válásából ered.* Éppen ez az átváltozás, amely az értelem számára bizonnyal nem örvendetes, közvetve egy pillanatra mégis nagyon elevenen megörvendeztet. Így tehát ennek az oknak a képzet testre gyakorolt hatásában, s ennek a lélekre gyakorolt kölcsönhatásában kell állnia; éspedig nem azáltal, hogy a képzet objektíve az élvezet tárgya (mert hogyan okozhatna gyönyörűséget egy csalódott várakozás?), hanem egyes-egyedül azáltal, hogy ez mint a képzetek puszta játéka, az életerők egyensúlyát hozza létre a testben.

Ha valaki pl. elbeszéli, hogy egy indián, aki Surate-ban egy angol ember asztalánál azt látta, hogy kinyitnak egy üveg alét, és hogy az üvegben levő sör habbá változva tolul ki, nagy csodálkozásának hangos kiáltásokkal adott kifejezést, és az angol kérdésére: miért kell ezen olyan nagyon csodálkozni? azt felelte: én nem is azon csodálkozom, hogy a sör kitódul, hanem hogy miképpen tudtátok azt beletenni, akkor ezen nevetünk, és szívből jövő tetszést vált ki belőlünk: nem mintha talán magunkat okosabbnak tartanánk, mint ezt a tudatlant, vagy más valami olyast illetően, amit az értelem segítségével abban holmi tetszetőst veszünk észre: hanem a várakozásunk volt feszült, és egyszerre semmivé foszlott. Vagy amikor az örökös gazdag rokonának a temetését nagyon ünnepélyesen akarja megrendezni, de panaszkodik, hogy ez nem nagyon akar sikerülni, mert (ahogy mondja): minél több pénzt adok a siratóknak, hogy bánatosnak látszódjanak, annál vidámabbnak tűnnek: akkor hangosan nevetünk, aminek az oka abban rejlik, hogy egy várakozás hirtelen semmivé foszlott. De jól jegyezzük meg, hogy ennek nem egy várt tárgy pozitív ellentétévé kell válnia — hiszen az még mindig valami, és ez gyakran el is szomoríthat —, hanem semmivé. Mert ha valaki egy történet elbeszélésével nagy várakozást ébreszt bennünk, és a végén ennek valótlanságát azonnal belátjuk, ez visszatetszést szül; mint például az olyan emberekről szóló, akik nagy bánatukban egyetlen éjszakán állítólag megőszültek. Ezzel szemben, ha egy ilyen elbeszélésre válaszul egy másik kópé igen körülményesen elmeséli egy kereskedő bánatát, aki Indiából minden áruban fekvő vagyonával Európába visszatérőben nagy viharban arra kényszerült, hogy mindent a vízbe dobjon, és annyira bánkódott, hogy még azon az éjszakán megőszült a *parókája*: akkor nevetünk, és ez élvezetet okoz, mert egy különben számunkra közömbös tárggyal kapcsolatos saját balfogásunkat, vagy még inkább az általunk követett eszmét még egy ideig mint labdát dobáljuk ide-oda, közben pedig csupán hisszük, hogy azt megragadjuk és szilárdan kezünkben tartjuk. Itt nem egy hazugnak vagy tökfilkónak a rendreutasítása az, ami a gyönyörűséget felkelti: hiszen ez a színlelt komolysággal elbeszélt utóbbi történet önmagában is harsány nevetésre indítaná a társaságot; amaz pedig általánosságban még figyelemreméltó sem lenne.

Megjegyzendő: a tréfának minden ilyen esetben olyasmit kell magában foglalnia, ami egy pillanatra megtéveszthet; ezért, amikor a látszat semmivé válik, a lélek ismét visszapillant, hogy mégegyszer kísérletet tegyen vele, s így az egymást gyorsan követő feszültség és elernyedés által oda- és visszalendül és meginog: mivel pedig ez, az attól való elrugaszkodás által, ami ugyanakkor a húrt megfeszítette, hirtelen következik be (s nem egy fokozatos lazítás által), kedélyhullámzást és olyan ezzel összhangban álló belső testi mozgást kell okoznia, amely önkéntelenül tovább tart, és kifáradást, de emellett vidámságot is okoz (mint valamely egészséget szolgáló mozgás hatásai).

Ha ugyanis feltételezzük, hogy minden gondolatunkkal egyúttal harmonikusan összefügg valamely mozgás a test szerveiben: akkor úgy körülbelül már megértjük, hogy a lélek hirtelen ingadozásának hol az egyik, hol a másik nézőpont között tárgyának megszemlélésére, hogyan felelhet meg beleink rugalmas részeinek váltakozó megfeszítése és elernyesztése (ahhoz hasonlóan, amit csiklandós emberek éreznek), amely a rekeszizomra terjed át, amikor is a tüdő a levegőt gyorsan egymásra következő szakaszokban kilöki és így az egészségre hasznos mozgást idéz elő; egyedül csak ez a tulajdonképpeni oka valamely gondolat által kiváltott élvezetnek, amely alapjában semmit sem képvisel, és nem az, ami a lélekben történik. — Voltaire mondta, hogy az ég az élet sok viszontagságának ellensúlyozásául két dolgot adott nekünk: a *reményt* és az *alvást*. Ide számíthatta volna még a *nevetést* is; ha csak az eszközök oly könnyen kéznél lennének, hogy eszes lényeket nevetésre ingereljünk, és a hangulat tréfássága vagy eredetisége, amely ehhez szükséges, ne lenne éppen olyan ritka, mint amilyen gyakori az a tehetség, hogy valaki úgy költsön, mint a misztikus töprengők: *fejtöréssel*, vagy mint a zsenik: *nyaktörően*, vagy mint az érzelmes regényírók (akárcsak a hozzájuk hasonló moralisták): *szívszakasztóan*.

Tehát úgy vélem, javára írhatjuk Epikurosnak, hogy: állati, azaz testi érzet minden élvezet — még ha olyan fogalom szüli is, amely esztétikai eszméket ébreszt —, anélkül, hogy ezáltal a legcsekélyebb kárt tenné nemcsak az ízlés kevésbé nemes érzésében, hanem a morális eszmék iránti tisztelet *szellemi* érzésében, amely nem élvezet,

hanem az emberiség bennünk levő önbecsülése, amely minket annak szükséglete fölé emel.

Valamilyen a kettőből összetett dolog található meg abban a *naivitásban*, amely az emberiség eredendően természetes őszinteségének kitörése a második természetté vált színlelő művészettel szemben. Nevetünk az együgyűségen, amely még nem ért a színleléshez; és mégis örülünk a természet azon együgyűségének, amely ezt a művészetet rászedte. Elvártuk a mesterkélt, a szép látszatra elővigyázatosan irányuló megnyilvánulásnak mindennapos szokását; és íme: ez a romlatlan, ártatlan természet, amelynek felbukkanására éppen nem számítottunk, és amelyet az nem is szándékozott felfedni, aki megmutatta. Hogy a szép, de hamis látszat, amely ítéletünkben rendszerint nagyon sokat jelent, itt hirtelen semmivé válik, hogy egyúttal a bennünk magunkban levő kópé lepleződik le, egymás után létrehozza a lélek két ellentétes irányú mozgását, ami egyúttal a testet is üdvösen felrázza. Hogy azonban valami, ami végtelenül jobb, mint minden felvett szokás, a gondolkodásmód becsületessége vagy (legalábbis az erre való hajlam) nem aludt még ki egészen az emberi természetben, ez komolyságot és nagyrabecsülést vegyít az ítélőerőnek ebbe a játékába. Minthogy azonban ez csak rövid időre feltűnő jelenség, és a tettetés művészetének takarója hamarosan ismét előkerül: ezért egyúttal valamilyen sajnálkozással keveredik, ami a gyengédségnek az a megindultsága, amely mint játék nagyon jól összeegyeztethető egy ilyen szívből jövő nevetéssel, és általában ahhoz valóban kapcsolódik is; egyúttal pedig kárpótolni is szokta azt, aki a nevetéshez az anyagot adja, afölötti zavaráért, hogy emberi szokás szerint még nem eléggé agyafúrt. Valamely művészet, ha *naiv*, akkor ellentmondás; ámde a naivitást egy költött személyben ábrázolni nagyon is lehetséges és szép, noha ritka művészet. A naivitással nem kell összecserélni a nyíltszívű együgyűséget, amely a természetet csak azért nem teszi mesterkéltté, mert nem ért hozzá, hogy mi az érintkezés művészete.

Ahhoz, ami — közeli rokonságban a nevetésből eredő élvezettel — felvidító és a szellem eredetiségéhez tartozik, de éppen nem a szépművészethez szükséges tehetséghez, odaszámítható a *tréfás* modor is. A *hangulat* — jó értelemben — ugyanis azt a tehetséget

jelenti, amellyel magunkat önkényesen egy bizonyos olyan lelkiállapotba juttathatjuk, amelyben minden dolgot egészen másképpen ítélünk meg, mint szokásos (sőt akár a fonákjáról), de mégis az ilyen kedélyhullámzásban bizonyos észelveknek megfelelően. Aki ilyen változásoknak akaratlanul van alávetve, az szeszélyes; aki azonban képes arra, hogy önkényesen és célszerűen átvegye ezt a kedélyhullámzást (az eleven ábrázolás céljából nevetést okozó kontraszt segítségével), az ötletes ember és annak előadása is *ötletes*. Ez a modor mégis inkább a kellemes, mint a szépművészethez tartozik, mert az utóbbi tárgyának mindig bizonyos méltóságot kell hordoznia, és ezért az ábrázolásban ugyanúgy bizonyos komolyságot követel meg, mint ahogyan az ízlés is ítéletalkotásában.

AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ DIALEKTIKÁJA

55.§. [*Bevezetés*]

Az ítélőerőnek elsősorban józanul mérlegelőnek kell lennie ahhoz, hogy dialektikus legyen; az ítéleteinek igényt kell tartania az általánosságra, mégpedig a priori:[33] hiszen a dialektika ilyen ítéletek szembeállításából áll. Ennélfogva (a kellemes és a kellemetlen feletti) esztétikai érzéki ítéletek összeegyeztethetetlensége nem dialektikus. Az ízlésítéletek ellentmondásából sem adódik az ízlés dialektikája, amennyiben mindenki saját ízlésére hivatkozik: minthogy senki sem gondol arra, hogy ítéletét általános szabállyá tegye. Tehát a dialektikáról semmi más olyan fogalom nem marad, amely az ízlésre tartozhatnék, csak az ízlés kritikájának (és nem magának az ízlésnek) valamely dialektikája, éspedig annak *elvei* szempontjából; mivel ti. az ízlésítéletek lehetőségének okáról általában elkerülhetetlen és természetes módon egymásnak ellentmondó fogalmak jelentkeznek. Az ízlés transzcendentális kritikája tehát csak annyiban tartalmazhat ilyen részt, amely az esztétikai ítélőerő dialektikája nevét viselheti, ha található e képesség elveinek egy olyan antinómiája, amely annak törvényszerűségét s ennélfogva belső lehetőségét is kétségessé teszi.

56.§. *Az ízlés antinómiájának képzete*

Az ízlés első közhelye abban a tételben van, amellyel minden ízlés nélküli ember úgy véli, védekezhet a vád ellen: *mindenkinek megvan a maga ízlése.* Ez annyit jelent: hogy ennek az ítéletnek meghatározó

[33] Mindig azt nevezhetjük józanul mérlegelő ítéletnek (iudícium ratiocinans), amely önmagát általánosnak nyilvánítja; hiszen ennyiben szolgálhat egy észkövetkeztetés felső tételéül. Észítéletnek (*Iudicium ratiocinatum*) viszont csak olyan ítélet nevezhető, amely egy észkövetkeztetés zárótételeként, következésképpen a priori megalapozottan, gondolható el.

oka pusztán szubjektív (élvezet vagy fájdalom); és az ítélet nem formálhat jogot mások szükségszerű hozzájárulására.

A második közhely, amelyet még azok is használnak, akik elismerik az ízlésítéletnek azt a jogát, hogy mindenki számára érvényesnek mondja ki: *ízlésről nem lehet vitatkozni.* Ez annyit jelent, mint: az ízlésítélet meghatározó oka, még ha objektív is, akkor sem vezethető vissza meghatározott fogalmakra; ennélfogva az ítéletről még bizonyítékok által sem lehet semmit *eldönteni*, noha ugyancsak lehet felette *vitázni*, éspedig joggal. Hiszen a *civódás* és *vitatkozás* ugyan megegyeznek abban, hogy az ítéletek kölcsönös ellenállása révén igyekeznek megteremteni azok összhangját, de különböznek abban, hogy a vitatkozás azt reméli, hogy a meghatározott fogalmakkal mint bizonyító okokkal hozza ezt létre, tehát *objektív fogalmakat* fogad el mint az ítélet okait. Ahol azonban ez nem látszik helyénvalónak, ott a vitatkozást éppoly kevéssé ítéljük helyénvalónak.

Könnyen beláthatjuk, hogy e két közhely között hiányzik egy tétel, amely ugyan nincs közmondásként forgalomban, de mégis mindenki eszében tartja: *az ízlés felett lehet kötözködni* (ha nem is vitatkozni). Ez a tétel azonban a felső tétel ellentétét tartalmazza. Hiszen ahol valamit kétségbe szabad vonni, ott meg kell lennie a reménynek, hogy egymással meg tudjanak egyezni, ennélfogva számítani lehet az ítélet olyan okaira, amelyeknek nem csak személyes érvényük van, s így nem csak szubjektívak; ennek mindazonáltal egyenesen ellentmond ez az alaptétel: *mindenkinek megvan a maga ízlése.*

Tehát az ízlés elvének tekintetében a következő antinómia jelentkezik:

1. *tézis:* Az ízlésítélet nem alapszik fogalmakon, mert különben vitatkozni lehetne felette (bizonyítékokkal lehetne eldönteni).

2. *antitézis:* Az ízlésítélet fogalmakon alapszik; hiszen különben — különbsége ellenére — még csak kötözködni sem lehetne vele kapcsolatban (igényt tartani arra, hogy mások ezzel az ítélettel egyetértsenek).

57.§. *Az ízlés antinómiájának megszüntetése*

Nincs más lehetőség arra, hogy ezeknek a minden ízlésítéletben feltételezett elveknek ellentmondását megszüntessük (amelyek nem mások, mint az ízlésítélet fentebb, az analitikában bemutatott két sajátossága), csak az, ha megmutatjuk: az a fogalom, amelyre az objektumot az ilyenfajta ítéletben vonatkoztatjuk, nem azonos értelemben szerepel az esztétikai ítélet két maximájában; a megítélésnek ez a kétféle értelme vagy szempontja transzcendentális ítélőerőnk számára szükségszerű; de a látszat sem kerülhető el mint természetes illúzió egyiknek a másikkal való keveredésében.

Valamilyen fogalomra kell az ízlésítéletnek vonatkoznia; hiszen különben éppenséggel nem tarthatna igényt mindenkinél szükségszerű érvényességre. Ez azonban azért egy fogalomból éppen nem bizonyítható, mert egy fogalom vagy meghatározható, vagy éppen magánvalósága szerint lehet meghatározatlan és egyszersmind meghatározhatatlan is. Az első az az értelmi fogalom, amely a neki megfelelni tudó érzéki szemlélet predikátumai révén határozható meg; a másik viszont az érzékfelettiről alkotott transzcendentális észfogalom, amely minden ilyen szemléletnek alapja, és amelyet így tovább nem lehet teoretikusan meghatározni.

Az ízlésítélet mármost az érzékek tárgyait illeti, de nem azért, hogy ezeknek *fogalmát* az ész számára meghatározza, mivel ez nem megismerési ítélet. Ezért, mint a tetszés érzésére vonatkozó szemléleti egyes képzet, csak egyéni ítélet: és ennyiben érvényessége szerint egyedül az ítélő individuumra korlátozódnék: a tárgy *rám nézve* a gyönyör tárgya, mások számára másképp viszonyulhat: mindenkinek megvan a maga ízlése.

Az ízlésítéletben mindazonáltal kétségtelenül a tárgynak (s egyúttal a szubjektumnak is) a képzete kiszélesített vonatkozásában van jelen, amire mi az ilyenfajta ítéletek kiterjesztését alapozzuk, mint ami mindenkire nézve szükséges, amelynek ennélfogva szükségképpen valamely fogalmat kell alapul vennie; de olyan fogalmat, amelyet egyáltalán nem lehet szemlélet révén meghatározni, amely által semmi sem ismerhető meg, ennélfogva az ízlésítélet

számára semmiféle *bizonyítékot* sem szolgáltathat. Egy ilyen fogalom azonban az érzékfelettiről alkotott tisztán csak észfogalom, amely a tárgynak (és az ítéletet alkotó szubjektumnak is) mint érzéki tárgynak, tehát mint jelenségnek alapja. Hiszen ha egy ilyen szempontra nem lennénk tekintettel, akkor nem volna menthető az ízlésítélet általános érvényre való igénye; ha a fogalom, amelyen az alapszik, egy pusztán csak zavaros értelmi fogalom lenne, esetleg a tökéletességről, amelynek megfelelően a szépnek érzéki szemléletét lehetne hozzákapcsolni: akkor legalábbis önmagában lehetséges lenne az ízlésítéletet olyan bizonyító okokra alapozni, amely a tézisnek ellentmond.

Mármost minden ellentmondás megdől azonban, ha azt mondom: (egyáltalán a természet szubjektív célszerűségének az ítélőerő számára való valamely okának) az ízlésítélete azon a fogalmon alapszik, amelyből azonban a tárgy tekintetében mégsem lehet semmit megismerni és bizonyítani, mert ez önmagában meghatározhatatlan és a megismerésre alkalmatlan; ez azonban mégis éppen ezáltal nyeri el egyszersmind a mindenki számára való érvényességet (noha mindenkinél mint egyes, a szemléletet közvetlenül követő ítélet): mert ennek meghatározó oka talán az arról való fogalomban rejlik, amit az emberiség érzékfeletti szubsztrátumának tekinthetünk.

Egy antinómia megszüntetése csak azon a lehetőségen múlik, hogy két látszólag egymással ellentétes tétel valójában nem ellentmondó, hanem megállhat egymás mellett még akkor is, ha mindjárt fogalmuk lehetőségének magyarázata felülmúlja megismerőképességünket. Hogy ez a látszat természetes is, és az emberi ész számára elkerülhetetlen, hasonlóképpen hogy miért az, és miért marad is az — jóllehet a látszatellentmondás megszüntetése után nem vezet félre —, azt ebből kiindulva felfoghatóvá is lehet tenni.

Ugyanis ezt a fogalmat, amelyen egy ítélet általánosérvényűségének alapulnia kell, a két egymással ellentétes ítéletben egyforma jelentésben vesszük, s mégis két ellentétes predikátumot mondunk ki róla. A tézisben ennélfogva így kell hangzania: az ízlésítélet nem alapszik *meghatározott* fogalmakon; az antitézisben viszont: Az ízlésítélet mégis egy, noha meghatározatlan (ti. a jelenségek érzék-

feletti szubsztrátumáról alkotott) fogalmon alapszik; és akkor nem lenne közöttük ellentét.

Többet nem tehetünk, mint hogy ezt az ellentétet az ízlés igényei és ellenigényei közé emeljük. Éppenséggel lehetetlen megadni az ízlésnek azt a meghatározott objektív elvét, amelynek alapján ítéleteit levezethetjük, kipróbálhatjuk és bizonyíthatjuk; hiszen akkor ez már nem lenne ízlésítélet. A szubjektív elv, nevezetesen az érzékfeletti bennünk levő meghatározatlan eszméje csak mint ennek az előttünk forrásai tekintetében rejtett képességnek egyetlen megfejtési kulcsa mutatható ki, de a továbbiakban ez sem tehető semmivel sem érthetővé.

Az itt felállított és kiegyenlített antinómiának az ízlés szolgál alapul, ti. mint egy pusztán reflektáló esztétikai ítélőerőnek helyes fogalma; és ekkor a két, látszatra egymással ellentétes alaptételt egymással egyesítettük, mivel *mindkettő igaz lehet*, ami elégséges is. Ha ellenben elfogadnánk az ízlés meghatározó okául (az ízlésítélet alapjául szolgáló képzet egyedisége miatt), ahogyan az egyeseknél történik: a *kellemességet*, míg viszont ahogyan azt mások szeretnék (annak általánosérvényűsége miatt): a *tökéletesség* elvét, és az ízlés definícióját eszerint igazíthatnánk el: akkor ebből egy olyan antinómia fakad, amely teljességgel kiegyenlíthetetlen másképpen, mint ha megmutatjuk, hogy e *két* egymással (de nem csak kontradiktorikusan) szemben álló *tétel hamis*: ami azután bebizonyítja, hogy az a fogalom, amelyen mindegyik alapszik, önmagának mond ellent. Látjuk tehát, hogy az esztétikai ítélőerő antinómiája megszűnésének hasonló a menete, mint amit a kritika a tiszta elméleti ész antinómiáinak megszüntetésében követett; és hogy itt is és a gyakorlati ész kritikájában is az antinómiák akaratunk ellenére szükségessé teszik, hogy túltekintsünk az érzékin, és hogy az érzékfelettiben a priori keressük meg minden képességünk egyesülési pontját: mert nem marad más kiút arra, hogy az észt önmagával összehangzóvá tegyük.

I. megjegyzés

Minthogy a transzcendentális filozófiában oly gyakran találunk alkalmat az eszméknek értelmi fogalmaktól való megkülönböztetésére, hasznos lehet különbségüknek megfelelő műszavakat bevezetni. Azt hiszem, nem lesz senkinek sem ellenvetése, ha néhányra javaslatot teszek. — Az eszmék legáltalánosabb jelentésükben egy bizonyos (szubjektív vagy objektív) elv alapján tárgyra vonatkoztatott képzetek, amennyiben ezek mégsem válhatnak annak megismerésévé. Ezeket vagy a megismerőképességek egymásközötti (a képzelőerő és értelem) megegyezésének puszta szubjektív elve szerint vonatkoztatjuk egy szemléletre: és akkor esztétikainak nevezzük; vagy pedig valamely objektív elv alapján egy fogalomra vonatkoznak, de sohasem szolgálhatják a tárgy megismerését: és ekkor észeszméknek nevezzük őket; ebben az esetben a fogalom *transzcendentális* fogalom, megkülönböztetve az értelmi fogalomtól, amelynek mindenkor alárendelődhet egy adekvátan megfelelő tapasztalat, amelyet ezért *immanensnek* nevezünk.

Egy esztétikai eszme nem válhat megismeréssé, mert ez (a képzelőerő) olyan *szemlélet*, amelynek számára adekvát fogalmat sohasem találhatunk. Az *észeszméből* sohasem lehet megismerés, mert olyan (az érzékfelettiről alkotott) fogalmat tartalmaz, amelynek megfelelő módon sohasem lehet szemléletet adni.

Mármost úgy hiszem, hogy az esztétikai eszmét a képzelőerő *inexponibilis* képzetének nevezhetjük, az észeszmét viszont az ész *indemonstrabilis* fogalmának. Mindkettőről feltételezzük, ha nem is éppen azt, hogy megokolatlanul, de azt, hogy (egy eszme föntebbi magyarázata szerint egyáltalán) a megismerőképesség bizonyos elveinek megfelelően jönnek létre, ahová ezek tartoznak (amazok a szubjektív, emezek az objektív elvek).

Értelmi fogalmaknak mint olyanoknak mindig bizonyíthatóaknak kell lenniük (minthogy demonstráláson, akárcsak az anatómiában, csupán az *ábrázolást* értjük); azaz a velük összhangban levő tárgy mindenkor (a tiszta vagy empirikus) szemléletben megadható, hiszen csupán ez által válhatnak megismeréssé. A *nagyság* fogalma megadható a térszemléletben a priori, pl. egy egyenes vonal esetében

stb.; az *ok* fogalma a testek áthatatlanságában, taszításában stb. Ennélfogva mindkettő valamely empirikus szemlélet által alátámasztható, illetve annak gondolata egy példán bizonyítható (demonstrálható, bemutatható), és ennek meg is kell történnie; ellenkező esetben nem vagyunk biztosak benne, hogy a gondolat nem üres-e, azaz minden objektum nélkül való.

A bizonyíthatóság és bizonyíthatatlanság kifejezéseket a logikában általában csak a *tételek* tekintetében használjuk: mivel az előbbiek inkább a csak közvetve, az utóbbiak a *közvetlenül bizonyos* tételek megnevezés által jelölhetők; hiszen a tiszta filozófia mindkétféle tétellel rendelkezik, ha ezen bizonyítható és bizonyíthatatlan igaz tételeket értünk. Noha mint filozófia képes a priori okokkal bizonyítani, de nem demonstrálni; hacsak nem akarunk teljesen eltérni a szó jelentésétől, amely szerint demonstrálni (ostendere, exhibere) annyit jelent, mint (akár a bizonyításban, akár a puszta definiálásban is) fogalmát egyszersmind a szemléletben ábrázolni: amelyet konstruálásnak nevezünk, ha a szemlélet a priori, de még ha empirikus is, akkor sem marad más, mint az objektum bemutatása, hogy a fogalom számára az objektív realitást biztosítja. Így mondjuk egy anatomusról: demonstrálja az emberi szemet, ha azt a fogalmat, amelyet előzőleg diszkurzive tárgyalt, e szerv széttagolása segítségével szemlélteti.

Ennek következtében az észfogalom (minden jelenség érzékfeletti szubsztrátumáról egyáltalában, vagy akár arról is, aminek a mi önkényünk számára a morális törvények vonatkozásában szükségképpen alapjául kell szolgálnia, ti. a transzcendentális szabadságról) már fajtája szerint is indemonstrábilis fogalom és észeszme, az erény viszont fokozata szerint az; mert az elsőnek önmagában, minősége szerint semmiféle vele összhangban levő nem adható meg a tapasztalatban, a másodiknál ellenben ama kauzalitás egyetlen tapasztalati produktuma sem érheti el azt a fokot, amelyet az észeszme szabályként előír.

Ahogyan a képzelőerő egy észeszme esetében nem éri el szemléleteivel az adott fogalmat: éppen így nem éri el az *értelem* sohasem egy esztétikai eszménél fogalmai által a képzelőerő teljes belső szemléletét, amelyeket egy adott képzettel köt össze. Mivel mármost a képzelő-

erőnek valamely képzetét fogalomra visszavezetni annyit jelent, mint azt *exponálni*: ezért az esztétikai eszmét a képzelőerő (a maga szabad játékában) inexponibilis képzetének nevezhetjük. Találok majd még alkalmat arra, hogy a következőkben az ilyenféle eszmékről még egyet-mást kifejtsek; most csak azt jegyzem meg, hogy mindkétféle eszménck, az észeszmének csak úgy, mint az esztétikainak, elvekkel kell rendelkezniük, éspedig mindkettőnek az észben, amaz használatának objektív elveiben, emez pedig a szubjektívakban.

Ennek következtében megmagyarázhatjuk a *zsenit* az *esztétikai eszmékre* irányuló képessége révén is, ami által egyszersmind annak okát is megmutatjuk, hogy a zseni alkotásaiban miért (a szubjektum) természete írja elő a szabályt a művészetnek és nem (a szép létrehozásának) valamely átgondolt célja. De mivel a szépről nem fogalmak alapján kell ítéletet alkotni, hanem a képzelőerőnek azon célszerű hangulata alapján, amely a fogalmakra irányuló képességgel való egybehangolást célozza egyáltalán: ezért abban a szépművészetben, amelynek jogos igényt kell támasztania arra, hogy mindenki tetszését elnyerje, nem szabály és előírás annak az esztétikai, de feltétlen célszerűségnek szubjektív mércéje, hanem csak az, ami a szubjektumban pusztán természet — de nem foglalható szabályokba vagy fogalmakba, azaz valamennyi képességének érzékfeletti szubsztrátuma (amelyet semmilyen értelmi fogalom nem ér el) —, következésképpen az, amihez, abban a vonatkozásban, hogy valamennyi megismerőképességünket egybehangzóvá tegye, a természetünkben levő intelligibilis a végső megadott cél. Ez egyedül csak úgy lehetséges, ha ennek, amelynek objektív elvet nem lehet megszabni, valamely szubjektív és mégis általános érvényű a priori elv szolgál alapul.

II. megjegyzés

A következő fontos megjegyzés itt magától kínálkozik: hogy ugyanis a *tiszta észnek háromfajta antinómiája van*, amelyek azonban mind megegyeznek abban, hogy az észt eltávolodni kényszerítik attól a különben nagyon természetes feltevéstől, hogy magukat az érzékek tárgyait tartsa magánvaló dolgoknak, és azokat inkább puszta

elenségeknek számítsa, és nekik egy intelligibilis szubsztrátumot tulajdonítson (valami érzékfelettit, amelynek fogalma csupán eszme, és semmiféle tulajdonképpeni megismerést sem enged meg). Ilyen antinómia nélkül az ész sohasem vállalkozhatnék egy hasonló, spekulációjának területét annyira szűkítő elv elfogadására és olyan áldozatokra, amelyek mellett oly sok, egyébként csillogó reménynek kell egészen elvesznie; hiszen még most is, amikor ennek a veszteség helyrehozatalára gyakorlati szempontból a felhasználásnak annál nagyobb lehetősége nyílik meg számára, úgy látszik, nem képes fájdalom nélkül megválni ezektől a reményektől és elszakadni a régi megkötöttségtől.

Annak, hogy háromféle antinómia van, az az oka, hogy háromféle megismerőképesség van: értelem, ítélőerő és ész, amelyek mindegyikének (mint felsőbb megismerőképességnek) a priori alapelveket kell tartalmaznia, mert hiszen az ész, amennyiben magukról ezekről az elvekről és használatukról alkot ítéletet, mindezek tekintetében elmaradhatatlanul megköveteli az adott feltételeshez a feltétlent, amely mégsem található meg soha, ha az érzékit mint a magánvaló dolgokhoz tartozót szemléljük, és annak nem annyira puszta jelenséget, hanem valami érzékfelettit (a természetben bennünk és kívülünk levő intelligibilis szubsztrátumot) tulajdonítunk mint magánvaló dolgot. Itt van tehát 1. az ész antinómiája a *megismerőképesség számára* az értelem teoretikus használata szempontjából egészen a feltétlenig. 2. Az ész antinómiája az ítélőerő esztétikai használata szempontjából a *tetszés és a nem-tetszés érzése számára*. 3. Antinómia a magánvalósága szerint törvényalkotó ész gyakorlati használata szempontjából a *megkívánóképesség számára:* amennyiben mindezeknek a képességeknek felsőbbrendű a priori alapelvük van, és az ész valamely kikerülhetetlen követelésének megfelelően ezen elvek alapján *feltétlenül* is kell ítéletet alkotniuk és tárgyukat meg kell tudni határozniuk.

E felsőbbrendű megismerőképességek elméleti és gyakorlati használatának két antinómiája tekintetében ezeknek *elkerülhetetlenségét* már másutt megmutattuk, ha ilyen ítéletek nem utalnak vissza az adott tárgy valamely érzékfeletti szubsztrátumára mint jelenségekre, viszont ezek feloldhatóságára is, ha az utóbbiról van szó. Ami

mármost az ész használatában található antinómiát illeti az ész követelményének és az itt adott feloldásának megfelelően: nincs más eszköz ennek kikerülésére, mint *vagy* tagadni, hogy az esztétikai ízlésítéletnek valamiféle a priori elv volna az alapja, úgy hogy az általános helyeslés szükségszerűségére való minden igény alaptalan, üres rögeszme, és egy ízlésítélet csak annyiban érdemli meg, hogy helyesnek tartsuk, mert előfordul, hogy e tekintetben sokan megegyeznek, és tulajdonképpen még ezt sem azért, mert e megegyezés mögött egy a priori elvet *gyanítanak*, hanem (akárcsak az ízlésnél) mert a szubjektumok véletlenül egyforma szervezetűek; *vagy pedig* azt kellene feltételeznünk, hogy az ízlésítélet tulajdonképpen rejtett észítélet egy dologban és a benne levő sokrétűségnek egy célra való vonatkozásában felfedezett tökéletességről; ennélfogva csak amiatt a zavarodottság miatt nevezik esztétikainak, amely e reflexiónkhoz kapcsolódik, noha alapjában véve mindjárt teleológiai is: amely esetben az antinómiának transzcendentális eszmék révén történő megszüntetését szükségtelennek és semmisnek lehetne nyilvánítani, és így az érzéki tárgyakkal nem mint puszta jelenségekkel, hanem mint magánvaló dolgokkal lehetne az ízléstörvényeket egyesíteni. Hogy mind az egyik, mind a másik milyen csekély kibúvót jelent, megmutattuk több helyen az ízlésítéletek expozíciójában.

Ha azonban dedukciónknak legalább azt írjuk javára, hogy helyes úton megy végbe, mégha minden oldalról nem is világítottuk meg eléggé, akkor három eszme tűnik szembe: *először* az érzékfelettié általában, további meghatározás nélkül a természet szubsztrátumaként; *másodszor* ugyanannak mint a természet szubjektív célszerűsége elvének eszméje megismerőképességünk számára; *harmadszor* ugyanennek, mint a szabadság céljai elvének és annak megegyezése elvének eszméje, amely az erkölcsiben van.

58.§. *A természet — csakúgy mint művészet — célszerűségének idealizmusáról mint az esztétikai ítélőerő egyedüli elvéről*

Az ízlés elvét mindenekelőtt vagy abban tételezhetjük, hogy ez mindenkor empirikus meghatározó okok alapján alkot ítéletet,

tehát olyanok alapján, amelyeket csak a posteriori az érzékek adnak meg, vagy meg kell engednünk, hogy valamely a priori okból ítéljen. Az első az ízlés kritikájának *empirizmusa*, a második ennek *racionalizmusa* lenne. Az első szerint gyönyörünk tárgya nem különböznék a *kellemestől*, a második szerint a jótól, ha az ítélet meghatározott fogalmakon alapulna, és így minden *szépséget* kitagadnánk a világból és csak egy különös név maradna meg ennek helyén, talán a két előbb említett gyönyörfajta bizonyos keverékének jelölésére. Megmutattuk viszont, hogy a gyönyörnek vannak olyan a priori okai, amelyek így együtt fennállhatnak a racionalizmus elvével, jóllehet ezeket az okokat nem lehet *meghatározott fogalmakba* foglalni.

Az ízlés elvének racionalizmusa viszont vagy a célszerűség *realizmusának*, vagy *idealizmusának* racionalizmusa. Mivel mármost egy ízlésítélet nem megismerési ítélet, és a szépség önmagáért tekintve nem a tárgy minősége: ezért sohasem lehet az ízlés elvének racionalizmusát abban tételezni, hogy a célszerűséget ebben az ítéletben objektívnak gondoljuk, azaz hogy az ítélet teoretikusan, tehát logikusan is (még ha csak egy zavaros ítéletben is) a tárgynak a szubjektumban levő tökéletességére vonatkozik, hanem csak esztétikailag a képzelőerőben levő képzetének megegyezésére az ítélőerő lényeges elveivel általában. Következésképpen még a racionalizmus elve alapján is csak abban lehet tételezni az ízlésítéletet, valamint idealizmusának és realizmusának különbségét, hogy az első esetben vagy ezt a szubjektív célszerűséget egyeztetjük össze ítélőerőnkkel mint a természet (vagy a művészet) valódi (szándékolt) célját, vagy pedig a második esetben csak mint minden cél nélküli, magától és véletlenül felbukkant célszerű megegyezést fogadjuk el az ítélőerőnek a természetre való vonatkozásában és különös törvényei szerint alkotott formáinak szükségletére.

Ha ugyanis azt óhatjuk feltételezni, hogy a szép megalkotásának az azt létrehozó okban levő eszme az alapja, nevezetesen egy képzelőerőnk javára szolgáló *cél*, akkor a szerves természet birodalmában levő szép alkotások nagyon is a természet esztétikus célszerűségének realizmusa mellett szólnak. A virágoknak, virágfürtöknek, sőt egész növényeknek az alakja, a különféle állati képződményeknek saját használatukra felesleges, de a mi ízlésünk számára mintegy válóga-

tott kecsessége, különösképpen a színek szemeinknek oly jóleső és bájos sokrétűsége és harmonikus összeállítása (fácánon, héjas állatokon, rovarokon, egészen a legközönségesebb virágokig), amelyek azzal, hogy csak a felületet és azon mégcsak nem is a teremtmények alakját illetik — amely azoknak belső céljaihoz mégis szükséges lehetne —, látszólag teljesen a külső megtekintésre valók: ítélőerőnk számára a természet valódi céljainak elfogadásával nagy súlyt ad a magyarázat módjának.

Viszont nemcsak az ész helyezkedik szembe ezzel a feltételezéssel, azokkal a maximáival, hogy mindenfelé minden lehetőség szerint megakadályozza az elvek szükségtelen megsokszorozását; hanem a természet mutat szabad alakulataiban mindenütt oly sok mechanikus hajlamot formák létrehozására, amelyek mintegy ítélőerőnk esztétikai használata számára látszottak létrejönni anélkül, hogy a legcsekélyebb okot adták volna arra a feltételezésre, hogy ehhez mechanizmusukon mint puszta természeten kívül még valami többre is lenne szükség, amely szerint akár minden alapjukul szolgáló eszme nélkül is ítéletalkotásunk számára célszerűek lehetnének. A természet *szabad alkotásán* viszont azt értem, ami által a nyugalomban levő *folyékonyból* egy részének (olykor csak a hőanyagnak) párolgása vagy izolálása által a maradék megszilárdulása folytán olyan meghatározott alakot vagy szövedéket (figurát vagy texturát) vesz fel, amely az anyagok sajátos különbözősége szerint eltérő, de ugyanabban az anyagban pontosan ugyanaz. Ehhez azonban feltesszük azt, amit igazi folyadékon általában értünk, hogy ugyanis az anyag benne teljesen feloldódjék, azaz ne látszódjék csupán egy olyan folyadéknak, amely puszta keveréke a szilárd és csak benne lebegő részeknek.

A képződés azután kijegecedéssel történik, azaz hirtelen megszilárdulással s nem a folyékonyból a szilárd halmazállapotba való fokozatos átmenet útján, hanem mintegy ugrással, amely átmenetet *kristályosodásnak* is nevezünk. A legközönségesebb példa az ilyen képződésmódra a megfagyó víz, amelyben először egyenes jégsugaracskák képződnek hatvan fokos szögben illeszkedve össze, s közben mások ennek minden pontján éppen így helyezkednek el, mígcsak minden jéggé nem válik; úgyhogy ezalatt az idő alatt a víz a jégsugaracskák között nem lesz fokozatosan szilárdabb, hanem olyan

tökéletesen folyékony, hogy sokkal nagyobb melegnél se lehetne jobban és mégis teljesen jéghideg. Az az elkülönülő anyag, amely a megszilárdulás pillanatában hirtelen elillan, tekintélyes mennyiségű hőanyag, amelynek távozása, minthogy ez csak a folyékonysághoz kellett, ezt a mostani jeget legkevésbé sem hagyja el hidegebben, mint röviddel ezelőtt a benne levő folyékony vizet.

Sok só, sőt kő, amelynek kristályos alakja van, szintén ugyanígy jött létre, ki tudja milyen közvetítéssel, milyen vízből kioldott földfajtából. Ugyanígy képződik sok ásvány, a kocka alakú ólomcsillám, a vörös aranyérc kristályos konfigurációja stb. minden feltevés szerint szintén a vízben és a részek kristályosodása által: amennyiben ezek valamely ok következtében rákényszerülnek, hogy ezt a hordozójukat elhagyják s egymással meghatározott külalakban egyesüljenek.

De belsőleg is minden anyag, amelyet csak a hő tett folyékonnyá és a lehűlés következtében vett fel szilárd formát, a törésfelületen meghatározott szerkezetet mutat, és ebből megítélhető, hogy külsőleg is sajátos különleges alakját mutatta volna, ha saját súlya vagy a levegő hatása nem akadályozta volna; ehhez hasonlóan figyelték meg néhány fémnél — amelyek olvadás után külsőleg megkeményedtek, belül azonban még folyékonyak voltak — a belső, még folyékony résznek megcsapolása által a többi, belül visszamaradottnak most már nyugodt kristályosodását. Sok ilyen ásványi kristályosodás, mint a pátkristályok, a vaskalap, a vasvirágok gyakran olyan felettébb szép alakokat mutatnak, amilyen szépet a művészet csak ki is gondolhatna; és az Antiparos barlangjában levő glória csak a gipszrétegen átszivárgó víz puszta produktuma.

A folyékony minden látszat szerint általában régibb, mint a szilárd, és mind a növények, mind az állati testek folyékony tápanyagból képződtek, amennyiben az nyugalomban formálódik: természetesen az utóbbiakban ugyan mindenekelőtt egy bizonyos eredeti, célra irányuló adottság alapján (ami, mint a második részben majd bebizonyítjuk, nem ítélhető meg esztétikailag, hanem teleologikusan, a realizmus elve alapján), de emellett talán mégis mintegy az anyagok rokonsága általános törvényének megfelelően kristályosodva ki és szabadon képződve. Mármost úgy, mint egy olyan atmoszférában, amely különböző levegőfajták összetétele, a feloldott víztartalmú

nedvességek, ha az utóbbiak a meleg eltűnése következtében attól elválnak, olyan hóalakzatokat alkotnak, amelyek az akkori levegőösszetétel különbözősége szerint gyakran nagyon művészinek látszó — és felettébb szép alakúak: ezért anélkül, hogy a szervezet megítélésének teleológiai elvéből valamit is következtetnénk, alkalmasint azt gondolhatjuk: hogy ami a virágok, madártollak, kagylók alakjának vagy színüknek szépségét illeti, ezt a természetnek és a természet azon képességének tulajdoníthatjuk, hogy szabadságában minden különös erre irányuló cél nélkül, kémiai törvények szerint a szervezethez szükséges anyag leülepítése által esztétikailag is célszerűen alakítja ki.

Ami viszont a célszerűség *idealitásának* elvét a természeti szépben egyenesen be is bizonyítja, mint olyat, amit az esztétikai ítéletben magában mindenkor alapul veszünk, és ami nem engedi meg, hogy a természet céljának realizmusát képzelőerőnk számára magyarázó oknak használjuk, a következő: a szépség megítélésében általában ennek zsinórmértékét a priori magunkban keressük, és az esztétikai ítélőerő maga is törvényalkotó azon ítélet tekintetében, hogy valami szép-e vagy sem, ami a természet célszerűsége realizmusának feltevése esetén nem történhetnék meg, mert itt a természettől kellene megtanulnunk, hogy mit kellene szépnek találni, és az ízlésítélet empirikus elveknek lenne alárendelve. Hiszen egy ilyen ítéletalkotásban nem arról van szó, hogy mi a természet, vagy mi is a cél, a mi számunkra hanem, hogy hogyan fogjuk fel a természetet. Ez még akkor is a természet célszerűsége lenne, ha formáit a mi gyönyörűségünkre alakította volna is ki, és nem egy szubjektív célszerűség, amely a képzelőerő játékán alapulna a maga szabadságában, ahol az a kedvező, amivel mi fogjuk fel a természetet, és nem az a kedvező, amit a természet mutat nekünk. Nem lehet természeti cél a természetnek az a tulajdonsága, amely számunkra alkalmat ad arra, hogy bizonyos alkotásai megítélésében a lelkierőink viszonyában rejlő belső célszerűséget felismerjük, éspedig mint olyant, amelyet egy érzékfeletti okból szükségesnek és általános érvényűnek kell nyilvánítanunk; vagy még kevésbé ítélhetjük meg mint ilyent, mivel akkor az ezáltal meghatározott ítélet heteronómia lenne, nem pedig szabad és autonómián alapuló, amint ez egy ízlésítélethez illik.

A szépművészetben a célszerűség idealizmusának elvét még világosabban lehet felismerni. Mert hogy itt ennek valamely esztétikai realizmusa érzetek révén (mely esetben ez nem szép, hanem pusztán kellemes művészet lenne) nem tételezhető fel: ez a szépművészetnek a természettel közös vonása. Csak hogy az esztétikai eszmék révén elért gyönyörnek nem kell függnie határozott célok elérésétől (mint a mechanikusan tudatos művészet), következésképpen, magában az elv racionalizmusában a cél idealitása és nem annak realitása szolgálna alapul: már abból is kitűnik, hogy a szépművészetet mint olyant nem az értelem vagy tudomány, hanem mint a zseni alkotását kell tekinteni, és így szabályait *esztétikai* eszmék által kapja, amelyek a meghatározott célú észeszméktől lényegesen különböznek.

Ahogyan az érzékek tárgyainak mint jelenségeknek *idealitása* az egyetlen mód annak a lehetőségnek megmagyarázására, hogy formáit a priori meghatározhassuk úgy a célszerűség *idealizmusa* a természeti és művészi szép megítélésében az az egyetlen feltétel, amellyel egyedül képes a kritika egy olyan ízlésítélet lehetőségét megmagyarázni, amely ízlésítélet mindenki számára a priori érvényességet követel (mégis anélkül, hogy az objektumon bemutatott célszerűséget fogalmakra alapozza).

59.§. *A szépségről mint az erkölcsiség szimbólumáról*

Fogalmaink realitásának bemutatása mindig szemléletet követel meg. Ha ezek empirikus fogalmak, akkor ez utóbbiakat *példáknak* hívjuk. Ha ezek tiszta értelmi fogalmak, akkor ez utóbbiakat sémáknak nevezzük. Ha pedig azt kívánjuk, hogy az észfogalmak, azaz az eszmék objektív realitását, éspedig azok elméleti megismerése céljából ábrázoljuk, akkor lehetetlent kívánunk; mert ezeknek semmiképpen sem adható megfelelő *szemlélet*.

Minden *hypotypózis* (ábrázolás, *subiectio sub adspectum*) mint megjelenítés kétszeres: vagy *sematikus*, mivel itt egy fogalomnak, amelyet az értelem fog fel, a megfelelő szemléletet a priori adjuk meg; vagy *szimbolikus*, mivel egy fogalomnak — amelyet csak az ész gondolhat el, és amelynek semmiféle érzéki szemlélet nem felelhet meg —, olyant kell alárendelnünk, amellyel az ítélőerő módszere csak analogikus annak számára, amit az a sematizálásban megfigyel, azaz vele csak

ennek a módszernek és nem magának a szemléletnek a szabálya egyezik meg, tehát pusztán a reflexió formája és nem tartalma szerint.

A „szimbolikus" szónak ez az újabb logikusok által ugyan elfogadott, de értelemzavaró helytelen a használata, ha szembehelyezzük a képzet *intuitív* módjával; hiszen a szimbolikus csak egy fajtája az intuitívnak. Ez utóbbit (az intuitívat) ugyanis felosztathatjuk a képzet *sematikus* és *szimbolikus* módjára. Mindkettő hypotypózis, azaz ábrázolás (exhibitiones): nemcsak *karakterizmák*, azaz a fogalmak megjelölései olyan kísérő érzéki jelek által, amelyek semmit sem tartalmaznak abból, ami az objektum szemléletéhez tartozik, hanem azok számára szolgálnak a képzelőerő asszociációjának törvénye alapján, ennélfogva szubjektív szempontból a reprodukció eszközéül; ilyenek vagy a szavak, vagy látható (algebrai, sőt mimikai) jelek mint puszta *kifejezések* a fogalmakhoz.[34]

Minden olyan szemlélet tehát, amelyet a priori fogalmaknak tulajdonítunk, vagy *sémák*, vagy *szimbólumok*, amelyek közül az elsők a fogalomnak közvetlen ábrázolását tartalmazzák, az utóbbiak a közvetettet. Az előzők ezt demonstrative teszik, az utóbbiak egy analógia segítségével (amelyhez empirikus szemléleteket is felhasználunk), amelyben az ítélőerő kettős funkciót végez, először a fogalmat egy érzéki szemlélet tárgyára, majd másodszor az arról a szemléletről alkotott reflexió puszta szabályát egy egészen más tárgyra alkalmazza, amelynek az előbbi csak a szimbóluma. Így ábrázolunk egy monarchikus államot egy lelkes test segítségével, ha azt belső népi törvények szerint kormányozzák, és puszta gépezettel (mint például egy kézimalmot), ha azt egyetlen egyedi abszolút akarat kormányozza: de mindkét esetben szimbolikusan. Hiszen egy despotikus állam és egy kézimalom között ugyan semmiféle hasonlóság nincs, de van hasonlóság azon szabályok között, hogy mindkettőre és a köztük levő kauzalitásra reflektáljunk. Ezt a dolgot eddig még kevéssé elemezték, bármennyire megérdemli is a mélyebb vizsgálódást; de itt nincs helye annak, hogy ennél a kérdésnél időzzünk. Nyelvünk tele van ilyen közvetett ábrázolásokkal egy olyan

[34] A megismerés intuitívságát a diszkurzívval (s nem a szimbolikussal) kell ellentétbe állítani. Az előbbi tehát vagy sematikus a demonstráció révén; vagy pedig szimbolikus, mint egy puszta analógián alapuló képzet.

analógia alapján, amely által a tulajdonképpeni séma nincs meg a fogalom számára a kifejezésben, hanem pusztán egy szimbólumot tartalmaz a reflexió számára. Ilyenek ezek a szavak: *alap* (támasz, bázis), *függés* (felülről való megtartás), valamiből *folyni* („következtetni" helyett), a *szubsztancia* (ahogy Locke kifejezi magát: az akcidenciák hordozója) és számtalan más nem sematikus, hanem szimbolikus hypotypózis és kifejezés a fogalmak számára nem közvetlen szemlélet segítségével, hanem csak annak analógiája révén, azaz a szemlélet tárgyáról alkotott reflexió átvitele egy egészen más fogalomra, amelynek talán sohasem felel meg közvetlenül egyetlen szemlélet. Ha egy puszta elképzelési módot már megismerésnek nevezhetünk (amely bizonyára megengedhető, ha ez nem a tárgy elméleti meghatározásának elve, hogy az magánvalósága szerint micsoda, hanem gyakorlati: az, hogy mi legyen annak számunkra való eszméje és ennek célszerű alkalmazása), akkor minden istenről való ismeretünk pusztán szimbolikus; és az, aki ezeket sematikusnak tekinti az ész, az akarat stb. olyan tulajdonságaival együtt, amelyek csak a világlényeggel kapcsolatban bizonyítják objektív realitásukat, antropomorfizmusba esik ugyanúgy, mint aki a deizmusba, ha minden intuitívet elhagy, amely által egyáltalában semmit sem lehet megismerni, még gyakorlati szempontból sem.

Azt mondom tehát: a szép az erkölcsi jó szimbóluma; és még (egy mindenkinél természetes és mindenki másnál kötelességként feltehető vonatkozás) eme tekintetében is csak a mindenki más helyeslésére való igény miatt tetszik, amikor is a lélek egyszersmind tudatában van egy az érzéki benyomások tetszése puszta fogékonyságának hatására létrejött nemesedésnek és emelkedettségnek, és mások értékét is ítélőerejük hasonló maximája alapján becsüli fel. Ez az intelligibilis — ahogyan azt az előző paragrafus jelezte —, amilyen irányba az ízlés mutat, aminek érdekében nevezetesen még maguk a magasabb megismerő képességeink is összehangolódnak, és ami nélkül természetük között az ízlés emelte igényekhez viszonyítva csupa ellentét keletkeznék. Ebben a képességben az ítélőerő nem látja magát a tapasztalati törvények heteronómiájának alárendelve, mint egyébként az empirikus ítéletalkotásnál; az ilyen tiszta gyönyör tárgyai tekintetében magamagának ad törvényt úgy, amint

ezt az ész a megkívánóképesség szempontjából teszi; és azt látja magáról, hogy a szubjektumban levő ezen belső lehetősége miatt csakúgy, mint a szubjektumban magában levő, egy azzal megegyező természet külső lehetősége miatt, és valami olyan rajta kívül levőre vonatkozik, ami sem nem természet, nem is szabadság, de mégis az utóbbi alapjához kapcsolódik, nevezetesen az érzékfelettihez, amelyben az elméleti képesség a gyakorlatival közös és ismeretlen módon van egységgé összefűzve. Ennek az analógiának néhány esetét szeretnénk felhozni, de ugyanakkor nem hagyjuk figyelmen kívül ezek különbségét sem.

1. A szép *közvetlenül* tetszik (de csak a reflektáló szemléletben, nem úgy, mint az erkölcsiség a fogalomban). 2. *Minden érdek nélkül tetszik* (az erkölcsi jó ugyan szükségképpen érdekhez fűződik, de nem olyanhoz, amely a gyönyör feletti ítéletet megelőzi, hanem ahhoz, amely mindenekelőtt ezáltal jön létre). 3. A képzelőerőnek (tehát képességünk érzékiségének) *szabadságát* a szép megítélése esetében az értelem törvényszerűségével összhangban képzeljük el (a morális ítéletben az akarat szabadságát mint ez utóbbinak önmagával való megegyezését általános észtörvények alapján gondoljuk el). 4. A szép megítélésének szubjektív elvét *általános*nak, azaz mindenki számára érvényesnek, de semmiféle általános fogalommal meg nem ismerhetőnek képzeljük el (a moralitás objektív elvét szintén általánosnak nyilvánítjuk, azaz minden szubjektum számára, egyszersmind ugyanazon szubjektum minden cselekedete szempontjából is érvényesnek, de emellett egy általános fogalom révén megismerhetőnek). Ezért a morális ítélet nem csupán képes meghatározott konstitutív elvekre, hanem *csak* a maximáknak ezekre való alapozása és általánossága által lehetséges.

Ennek az analógiának tekintetbevétele a közönséges értelem számára is szokásos; és a természet vagy a művészet szép tárgyait gyakran olyan nevekkel illetjük, amelyek látszólag egy erkölcsi megítélést vesznek alapul. Épületeket vagy fákat fenségesnek és pompásnak nevezünk, tájakat mosolygónak és vidámnak; sőt színeket is nevezünk ártatlannak, szerénynek, gyengédnek, mert olyan érzelmeket keltenek, amelyek valami analogikusat tartalmaznak egy morális ítélet okozta kedélyállapot tudatával. Az ízlés az érzéki ingertől

való átmenetet a szokásos morális érdekhez mintegy erőszakos ugrás nélkül teszi lehetővé, amennyiben a képzelőerőt még a maga szabadságában is az értelem számára célszerűként meghatározhatónak képzeli el, sőt arra tanít, hogy az érzékek tárgyain érzéki inger nélkül is korlátlan gyönyört találjunk.

60.§. *Függelék. Az ízlés módszertanáról*

A kritikának alapvető tanra és módszertanra való olyan felosztása, amely a tudományt megelőzi, nem alkalmazható az ízléskritikára: mert a szépnek nincs, de nem is lehet tudománya, és az ízlés ítélete nem határozható meg elvekkel. Hiszen az, ami a minden művészetben meglevő tudományost illeti, ami a művészet objektumának ábrázolásában rejlő *igazságra* irányul, ez a szépművészet elengedhetetlen feltétele ugyan *(conditio sine qua non)*, de nem maga a művészet. A szépművészet számára tehát csak *modor* (modus) létezik, de nem tanítási mód (methodus). A mesternek be kell mutatnia, mit és hogyan kell a tanítványnak megcsinálni; és azok az általános szabályok, amelyek alá eljárását rendeli, inkább szolgálhatnak arra, hogy alkalmilag emlékeztessen annak főmozzanataira, sem mint arra, hogy ezeket neki előírják. Itt mégis tekintettel kell lenni bizonyos eszményre, amelyet a művészetnek szem előtt kell tartania, mégha gyakorlatában azokat soha sem éri el teljesen. Csakis a tanítvány képzelőerejének valamely adott fogalommal való megfeleléssel történő felébresztése által, az eszme — amely maga, mivel esztétikai, nem ér el a fogalomhoz — kifejezésének már említett elégtelensége révén és csak éles kritikával lehet elkerülni azt, hogy ne tekintse azonnal mintaképnek és az utánzás felsőbb normájának és saját megítélése alá nem vetett mintájának azokat a példákat, amelyeket elébe állítunk, hogy így a zseni, de vele együtt maga a képzelőerő szabadsága a saját törvényszerűségében el ne fojtódjék, ami nélkül semmiféle művészet, sőt még egy azokról helyes ítéletet alkotó saját ízlés sem lehetséges.

Valamennyi szépművészet propedeutikája, amennyiben ez azok tökéletességének legmagasabb fokát illeti, látszólag nem szabályokban, hanem a lelki erők olyan előismeretek révén létrejött kultúrá-

jában rejlik, amelyet *humaniorának* nevezünk: feltehetően azért, mert a *humanitás* egyfelől általános *résztvevés érzését* jelenti, másfelől azt a képességet, hogy bensőségesen és általánosan tudunk *megnyilatkozni;* ezek azok a tulajdonságok, amelyek egymással összekapcsolva az emberségnek megfelelő társiasságot jelentik és amelyek által ez az állati magányosságtól különbözik. A korszak csak úgy, mint a népek, amelyekben a *törvényes* társiasság iránti eleven ösztön — ami által egy nép tartós közös létformát alakít ki — azokkal a nagy nehézségekkel küzdött, amelyek azt a nehéz feladatot kísérik, hogyan lehetne a szabadságot (tehát az egyenlőséget is) egy (inkább tisztelet és kötelességszerű behódolás, mintsem a félelem okozta) kényszerrel egyesíteni; egy ilyen korszaknak és egy ilyen népnek kellett elsőnek kitalálnia a legképzettebb réteg eszméinek a nyersebbel való kölcsönös közlésének művészetét, az előbbi kiszélesítését és kifinomítását, az utóbbi természetes egyszerűségével és eredetiségével való összehangolását, valamint ezen a módon azt az eszközt, amely a magasabb kultúra és a kisigényű természet között áll fenn, és amely a helyes, a semmiféle általános szabály után nem igazodó zsinórmértéket az ízlés mint általános emberi érzék számára jelenti.

Egy későbbi korszak aligha teszi nélkülözhetővé ezt a mintát: mert ez egyre kevésbé lesz közel a természethez, és végül nem lévén erről maradandó példája, aligha lesz abban a helyzetben, hogy megalkothassa a magasabb kultúra törvényszerű kényszere és a saját értékét érző szabad természet ereje és helyessége egy és ugyanazon népben való szerencsés egyesülésének fogalmát.

Minthogy azonban az ízlés alapjában erkölcsi eszmék érzékivé válásának megítélőképessége (e kettő feletti reflexió bizonyos analógiájának segítségével), amelyből — valamint ez utóbbiból (amelyet morálisnak hívunk) — származó érzésnek arra alapozandó nagyobb fogékonyságból az a tetszés is levezethető, amelyet az ízlés egyáltalán az emberiség számára s nem pusztán kinek-kinek egyéni érzése számára érvényesnek nyilvánít: így ebből kiviláglik, hogy az ízlés megalapozásához az igazi propedeutika az erkölcsi eszmék fejlődése és a morális érzés kultúrája; mert csak akkor vehet fel a valódi ízlés meghatározott változatlan formát, ha az érzékiséget ezzel összhangba hozzuk.

AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA

MÁSODIK RÉSZ

61.§. *A természet objektív célszerűségéről*

Jó okunk van arra, hogy egy szubjektív célszerűség rendszerét tételezzük fel — a transzcendentális elvek alapján — a természetnek az emberi ítélőerő felfoghatóságára és a különleges tapasztalatok összekapcsolásának lehetőségére vonatkozó különleges törvényeiben, ahol azután — annak számos alkotása között — mint lehetségesek olyanok is elvárhatók, amelyek egy olyan specifikus és annak megfelelő formát tartalmaznak, mintha csak egészen a mi ítélőerőnk számára jöttek volna létre, és amelyek sokrétűségük és egységük révén arra szolgálnak, hogy mintegy erősítsék és szórakoztassák a lelkierőket (amelyek e képesség használatában szerepet kapnak), és amelyeknek ezért a *szép* forma nevet adjuk.

Arra azonban, hogy a természet dolgai egymásnak célok eléréséhez eszközül szolgálnak, és hogy maga a lehetőségük csak a kauzalitás e módja által lenne kellőképpen felfogható, erre semmiféle alapot nem találunk a természetnek mint az érzéki tárgyak összességének általános eszméjében. Hiszen a fentebbi esetben a dolgok képzete nagyon jól elgondolható a priori is, minthogy az valami bennünk levő, mint megismerőképességünk belső célszerű hangulatához megfelelő és helyénvaló, hogy azonban olyan célok, amelyek nem a mieink és amelyek nem járulnak a természethez sem (amelyet nem tekintünk értelmes lénynek), mégis egy bizonyos különös fajtájú kauzalitást alkotnak vagy alkothatnak, legalábbis annak egy egészen sajátos törvényszerűségét: ezt a priori egyáltalán nem lehet némi okkal feltételezni. Sőt mi több: így a tapasztalat sem bizonyíthatja nekünk ennek valóságát; hiszen ezt olyan okoskodásnak kell megelőznie, amely csak belecsempészi a cél fogalmát a dolgok természetébe, de ezt nem tárgyakból s azok tapasztalati ismeretciből veszi, tehát inkább arra használja, hogy a természetet egy olyan analógia alapján tegye bennünk felfoghatóvá, amely a képzetek összekapcsolásának szubjektív alapjához fűződik, mintsem arra, hogy azt objektív okokból ismerje meg.

Ezen túlmenően az objektív célszerűség mint a természeti dolgok lehetőségének elve, olyan távol van a természet fogalmával való *szükségszerű* összefüggésétől, hogy ez inkább pontosan az, amire főképpen akkor hivatkozunk, amikor ennek (a természetnek) és formáinak véletlenségét akarjuk ebből bizonyítani. Hiszen ha pl. számba vesszük egy madár alkatát, csontjai üregességét, szárnyainak a mozgáshoz és farkának a kormányzáshoz való alkalmasságát stb., akkor azt mondjuk, hogy ez mind a legnagyobb mértékben véletlen pusztán a természetben levő nexus effectivus alapján — anélkül, hogy még segítségül hívnánk a kauzalitás egyik különös módját, nevezetesen a célokságot (nexus finális); azaz, hogy a természet, ha puszta mechanizmusnak tekintjük, még ezerféle más módon is alakulhatott volna anélkül, hogy egy ilyen elv szerinti egységre bukkannánk, és így remélhetnénk, hogy a természet fogalmán kívül és nem benne akár a legcsekélyebb okot is egyedül a priori megtalálhatjuk.

Mindazonáltal, legalábbis problematikailag joggal alkalmazhatjuk a teleológiai ítéletalkotást a természet kutatására; de csak azért, hogy azt a célokság *analógiája* alapján a megfigyelés és kutatás elvei alá rendeljük, anélkül, hogy azt aszerint merészeljük megmagyarázni. Ez tehát a reflektáló, nem pedig a meghatározó ítélőerőhöz tartozik. A természet formáinak és összefüggéseinek célokon alapuló fogalma mégis legalább egy *elvvel több* ahhoz, hogy annak jelenségeit szabályok alá rendeljük ott, ahol a kauzalitás törvényei annak puszta mechanizmusa alapján erre nem elegendőek. Hiszen egy teleológiai okot hozunk fel ott, ahol az objektum valamely fogalmának, mintha az (nem bennünk) a természetben lenne található, kauzalitást tulajdonítunk egy tárgy tekintetében, vagy inkább a tárgy lehetőségét képzeljük el egy ilyen kauzalitás analógiája alapján (amelyet magunkban találunk), ennélfogva a természetet mintegy saját képessége által *technikainak* gondoljuk; viszont kauzalitását mint vak mechanizmust kellene elképzelnünk, ha ennek nem tulajdonítunk ilyen hatásmódot. Ha viszont a természetnek *szándékosan* ható okokat tulajdonítunk, ennélfogva a teleológiát nemcsak olyan jelenségek puszta *megítélésére* szolgáló puszta *regulatív* elvvel alapoznánk meg, amely ekről elgondolható, hogy a természet ezeknek különös törvényei

alapján rendelhető alá, hanem ezáltal alkotásainak okaiból való *levezetésének egy konstitutív* elvével is, akkor a természeti cél fogalma nem tartoznék többé a reflektáló, hanem a meghatározó ítélőerőhöz, de igazán nem is fűződnék sajátosan az ítélőerőhöz (a szépség fogalma formális szubjektív célszerűségeként), hanem mint észfogalom olyan új kauzalitást vinne be a természettudományba, amelyet mi mégis csak önmagunktól kölcsönzünk és más lényekre ráruházunk anélkül, hogy egyszersmind azokat magunkkal egyneműeknek tekintenénk.

A TELEOLÓGIAI ÍTÉLŐERŐ ANALITIKÁJA

62.§. *A pusztán formális objektív célszerűségről, megkülönböztetve azt az anyagi célszerűségtől*

Minden geometriai forma sokrétű, gyakran megcsodált objektív célszerűséget mutat, amelyet egy elv alapján rajzolunk meg, nevezetesen az alkalmasságot sok probléma egyetlen elv alapján történő megoldására, sőt mindegyikét önmagában végtelenül különböző módon. A célszerűség itt nyilvánvalóan objektív és intellektuális, nem pedig pusztán szubjektív és esztétikai. Hiszen ez az alakzatnak sok, célként kitűzött alak létrehozására való alkalmasságát fejezi ki, és az ész által megismerhető. Csakhogy a célszerűség mégsem teszi lehetségessé a magáról a tárgyról alkotott fogalmat, azaz nem pusztán e használat szempontjából tekintjük lehetségesnek.

Olyan egyszerű idomban, mint a kör, van az alapja egy sor olyan probléma megoldásának, amelyek mindegyike önmagáért sokféle nekikészülést igényelne, s amely ezen idom végtelen sok kiváló sajátsága következtében mintegy magától adódik. Ha például az a feladat, hogy egy adott alapvonalból s a vele szemben fekvő szögből háromszöget kell szerkesztenünk, akkor a feladat meghatározatlan, azaz végtelen sokféleképpen oldható meg. Csakhogy a kör mégis mindezeket magában foglalja, mint mindazon háromszög geometriai helye, amely ezeknek a feltételeknek megfelel. Vagy két vonalnak kell úgy metszenie egymást, hogy az egyik két részéből adódó derékszög egyenlő legyen a másik két részéből adódó derékszöggel: akkor ennek a feladatnak a megoldása látszatra igen sok nehézséget okoz. Minden vonal azonban, amely egy olyan körön belül metszi egymást, amelynek kerülete minden ilyent határol, magától ebben az arányban oszlik fel. Más görbe vonalak ismét más célszerű megoldást kínálnak, amelyekre a szabályban, amely szerkezetüket adja, egyáltalán nem gondoltak. Minden kúpszelet elvekben termékeny önmagáért és egymással való összehasonlításban egy sor lehetséges probléma megoldását illetően, bármily egyszerű legyen is az a

magyarázat, amely fogalmukat meghatározza. — Igazi öröm látni a régi geométerek buzgalmát, amellyel az ilyenfajta vonalak tulajdonságait kutatták, anélkül, hogy tévútra engedték volna vezetni magukat korlátolt koponyák kérdéseivel; hát mire is valók ezek az ismeretek? Pl. a paraboláé anélkül, hogy a földön ismernénk a nehézségi erő törvényét, amely annak alkalmazását a nehéz testek (amelyeknél a nehézségi erő irányát mozgásukban paralelként lehet tekinteni) röppályájára vonatkozóan megadta volna; vagy például az ellipszisé annak sejtelme nélkül, hogy az égitesteken is van nehézségi erő, és anélkül, hogy ismernénk törvényüket a vonzáspontról való különböző távolságokban, amely okozza, hogy azok szabad mozgásban ezt a vonalat leírják. Mialatt ők anélkül, hogy maguk is tudták volna, az utódok számára dolgoztak, gyönyörködtek a dolgok lényegének célszerűségében, amelyet mégis teljesen a priori a maga szükségszerűségében tudtak ábrázolni. Platónt, aki maga is mester volt ebben a tudományban, elragadta a lelkesedés a dolgok ilyen eredeti tulajdonságának láttán, amelynek felfedéséhez nélkülözhetünk minden tapasztalatot — és a lélek azon képességét illetően, amely a lényegek harmóniáját érzékfeletti elveikből merítheti (ehhez járulnak még a számok tulajdonságai is, amelyekkel a lélek a zenében eljátszik) —, és ez őt a tapasztalati fogalmakon túl azokhoz az eszmékhez emelte, amelyek úgy tűntek előtte, hogy csak egy minden lény eredetével való intellektuális közösség révén magyarázhatók meg. Nem csoda, hogy a mértanban járatlanokat kiutasította iskolájából, amennyiben úgy gondolta, hogy az, amit Anaxagoras tapasztalati tárgyakból és ezek célkapcsolatából következtetett, levezethető a tiszta, az emberi szellemben bensőleg benne rejlő szemléletből. Hiszen annak szükségszerűségében rejlik éppen a természet nagy csodálatának oka, ami célszerű és úgy van alkotva, mintha szándékosan használatunkra rendezték volna így — bár úgy látszik, mintha eredetileg a dolgok lényegéhez tartoznék, tekintet nélkül a mi használatunkra —, nemcsak rajtunk kívül, de a mi saját eszünkben is; amelynél ugyancsak megbocsátható, ha ez a csodálat félreértés következtében képes volna fokról fokra akár rajongásig emelkedni.

Ez az intellektuális célszerűség azonban — még ha mindjárt objektív is (s nem szubjektív, mint az esztétikai), lehetősége szerint

mindazonáltal mint pusztán formális (nem reális), mégis nagyon jól felfogható, bár csak általánosságban, azaz mint célszerűség anélkül, hogy valamely cél szolgálna alapjául, ennélfogva teleológia volna szükséges hozzá. A köridom olyan szemlélet, amelyet az értelem határozott meg valamely elv alapján: ennek az elvnek egysége — amely elvet önkényesen fogadok el és fogalomként alapul veszek a szemlélet valamilyen formájára (a térre) alkalmazva, amely ugyancsak mint puszta képzet, éspedig a priori található meg bennem — felfoghatóvá teszi számos e fogalom konstrukciójából adódó szabály egységét, amelyek sokféle lehetséges szempontból célszerűek anélkül, hogy ennél a célszerűségnél valamely célt vagy valamilyen más okot kellene alapul vennünk. Itt nem az a helyzet, mint ha kívülem levő dolgoknak bizonyos határok közé zárt foglalatánál, pl. kertnél fák, virágágyak, sétányok szabályosságát, rendjét stb. találom, amelyekkel kapcsolatban nem remélhetem, hogy a priori tudnám következtetni abból, ha én határolom körül a tért valamely tetszés szerinti szabály alapján, mert ezek olyan létező dolgok, amelyeknek empirikusan kell adódniuk akkor, hogy megismerhessük őket és nem egy bennem levő pusztán a priori elv alapján meghatározott képzet. Így az utóbbi (empirikus) célszerűség mint *reális* egy cél fogalmától függ.

De a célszerűség csodálatának az alapját is igen helyesen, éspedig mint törvényszerűt lehet felfogni, jóllehet a dolgok lényegében észleljük (amennyiben róluk fogalmat tudunk alkotni). Azok a sokrétű szabályok, amelyeknek egysége (egy elvből) ezt a csodálatot felkelti, összességükben szintetikusak, és nem következnek az objektum *fogalmából* — például a köréből —, hanem azt igénylik, hogy ez az objektum a szemléletben adott legyen. Ezáltal viszont ennek az egységnek az a látszata, mintha empirikusan a szabályoknak egy képzelőerőnktől különböző külső okával rendelkeznék, és így önmagában esetleges a tárgynak megegyezése a szabályok olyan igényével, amely az értelem sajátja, tehát csak egy kifejezetten erre irányuló cél által lehetséges. Mármost ennek a harmóniának ugyan éppen önmagától kellene arra rávezetni bennünket — mert minden célszerűség ellenére mégsem empirikusan ismerhető meg, hanem a priori —, hogy a tér, amelynek (a képzelőerő segítségével, egy fogalomnak megfelelően történő) meghatározásán át egyedül vált

az objektum lehetségessé, nem a dolgok rajtam kívül levő sajátsága, hanem bennem levő puszta képzetmód, s így abba az alakzatba, amelyet egy fogalomhoz megfelelőnek jelölök meg — azaz én viszem bele a célszerűséget a saját képzetmódomba arról, ami számomra kívülről adott, bármi legyen is az önmagában —, nem pedig a tárgy világosít fel engem empirikusan a célszerűségről, következésképpen saját magamon kívül a tárggyal kapcsolatban semmiféle különös célra nincsen szükségem. Mivel azonban ez a megfontolás már az ész kritikai használatát követeli meg, tehát a tárgyról a tulajdonsága szerint alkotott ítéletben nem lehet együttesen megadni, ezért az utóbbi semmi mást nem kínál nekem közvetlenül, csak heterogén szabályoknak (méghozzá aszerint, ami rajtuk egyenlőtlen) egyetlen elvben való egyesítését, amelyet mégis a priori ismerek meg valóságosnak, anélkül, hogy valamely fogalmamon és egyáltalában a képzetemen a priori kívül eső különös okot követelnék meg hozzá. Mármost az *elcsodálkozás* a lélek megütközése egy képzetnek és az általa adott szabályoknak a már benne rejlő elvekkel való összeegyeztethetetlenségén, amely így kétséget ébreszt afelől, hogy helyesen láttunk vagy ítéltünk-e; a *csodálat* viszont a kétség eltűnése ellenére is mindig visszatérő elcsodálkozás. Következőleg az utóbbi, a dolgok (mint jelenségek) lényegében megfigyelt ezen célszerűségének egészen természetes hatása, amely annyiban nem is helyteleníthető, amennyiben az érzéki szemlélet (amit térnek nevezünk) e formájának a fogalmak képességével (az értelemmel) való megegyezése nem csupán azért megmagyarázhatatlan számunkra, mert az éppen ez és nem más, hanem ezen túlmenően a lélek számára kiterjesztően is hat, hogy ezeken az érzéki képzeteken még túl levő valamit is mintegy sejtessen, ahol meg lehet találni, bár számunkra ismeretlenül, ez összhangnak végső okát. Ennek ismeretére ugyan nincs is szükségünk, ha pusztán a priori képzeteink formális célszerűségéről van szó; de már az is, hogy arra ki kell tekintenünk, csodálattal tölt el bennünket azon tárgyat illetően, amely bennünket erre kényszerít.

Megszoktuk, hogy az említett tulajdonságokat, akár a geometriai idomokét, akár pedig a számokét, bizonyos, szerkezetük egyszerűségétől el nem várt és annak a priori mindenféle, a megismerést

célzó használatára való célszerűségét *szépségnek* nevezzük; és szólunk pl. a kör ilyen vagy amolyan *szép* tulajdonságáról, amely így vagy úgy lenne felfedezhető. Csakhogy az nem esztétikai megítélés, amelynek révén ezeket célszerűnek találjuk, nem fogalom nélküli ítéletalkotás, amely megismerőképességeinek szabad játékában egy pusztán *szubjektív* célszerűséget mutat, hanem egy fogalmak szerinti intellektuális ítélet, amely egy objektív célszerűséget, azaz mindenféle (a végtelenségig sokrétű) célra való alkalmasság megismerését kínálja. Inkább nevezhetnénk ezt a matematikai alakzat *relatív tökéletességének*, mint szépségének. Az *intellektuális szépség* elnevezését így általában méltán nem engedhetjük meg: mert különben a „szépség" szó elvesztené minden meghatározott jelentését, vagy az intellektuális gyönyör az érzéki feletti minden előnyét. Inkább az ilyen tulajdonságok *demonstrálását* nevezhetnénk szépségnek, mivel általuk az értelem mint a fogalmak képessége, és a képzelőerő mint a fogalmak ábrázolásának képessége a priori érzi magát megerősítve (amelyet az ész által belevitt szabatossággal együtt a demonstráció eleganciájának neveznek), amennyiben itt mégis legalább a gyönyör szubjektív, noha alapja fogalmakban van, mivel a tökéletesség objektív gyönyörrel jár.

63.§. *A természet relatív célszerűsége és a belső célszerűség között fellelhető különbségről*

A tapasztalat vezeti rá ítélőerőnket egy objektív, anyagi célszerűség fogalmára, azaz a természet céljának fogalmára, de csak akkor, ha az oknak az okozathoz való viszonyáról kell ítéletet alkotni,[35] amelynek törvényszerű belátására csak azáltal tartjuk magunkat képesnek, hogy az okozat eszméjét az ok kauzalitásának tulajdonítjuk, mint az előbbi lehetőségének az ennek magának alapul szolgáló feltételét. Ez kétféle módon történhet: vagy úgy, hogy az okozatot

[35] Mivel a tiszta matematikában nem lehet szó a dolgok egzisztenciájáról, hanem csak lehetőségéről, nevezetesen egy azok fogalmának megfelelő szemléletről, ennélfogva egyáltalán nem lehet szó okról és okozatról: ezért következésképpen minden itt megemlített célszerűség pusztán formálisnak tekinthető és sohasem természeti célnak.

közvetlenül tekintjük műalkotásnak, vagy pedig csak mint más lehetséges természeti erők művészetének anyagát, tehát vagy célnak, vagy más okok célszerű használatára szolgáló eszköznek. Az utóbbi célszerűséget használhatóságnak nevezzük (az ember számára), vagy hasznosságnak is (minden más teremtmény számára) és pusztán relatív; míg az első a természeti erő belső célszerűsége.

A folyók pl. mindenféle a növények növekedése számára szolgáló földet hordanak magukkal, amelyet időnként leraknak a szárazföld kellős közepén, de gyakran torkolatukban is. A dagály ezt az iszapot néhány tenger mellett a földre teríti vagy lerakja annak partjára; és kiváltképpen ha emberek hozzásegítenek ahhoz, hogy az apály ne hordja el azt megint, akkor a termőföld szaporodik, és a növényvilág foglalja el azt a helyet, ahol előbb halak és kagylók tanyáztak. A szárazföld kiterjesztését ilyenformán legtöbb esetben maga a természet végzi, s ha lassan is, állandóan folytatja. — Mármost felvetődik a kérdés: vajon ezt a természet céljaként kell-e megítélni, mert ez az emberek számára hasznosságot tartalmaz, hiszen maga a növényvilág számára ez nem jöhet számításba, mert viszont éppen annyit vesz el a tengeri teremtményektől, mint amennyire előnyös a szárazföldnek.

Vagy, hogy egy más példát mondjunk, bizonyos természeti dolgok mint más lények számára való eszközök hasznosságáról (amennyiben azt eszköznek tételezzük fel): nincsen táplálóbb talaj a fenyők számára, mint a homoktalaj. Mármost az őstenger, mielőtt a szárazföldről visszahúzódott, északi vidékünkön olyan sok fövénysávot hagyott hátra, hogy ezen a minden egyéb művelésre különben annyira használhatatlan talajon olyan nagy kiterjedésű fenyőerdők tudtak gyökeret verni, amelyeknek esztelen kiirtása miatt oly gyakran vádoljuk őseinket; és itt megkérdezhetnénk: vajon e fövényrétegek ősrégi lerakása célja volt-e a természetnek az azon lehetséges fenyőerdők szükségletére. Annyi világos: hogy ha ezt a természet céljának tekintjük, el kell ismernünk ezt a homokot célnak, még ha csak relatívnak is, amelyhez ismét a régi tengerpart és ennek visszavonulása volt az eszköz; hiszen egy célkapcsolat egymásnak alárendelt tagjai sorában minden közvetítő tagot olyan célnak (noha éppen nem végcélnak) kell tekintenünk, amelyhez a legközelebbi ok az

eszköz. Éppen így, ha már szarvasmarháknak, juhoknak, lovaknak stb. a világon kell lenniük, akkor fűnek is kellett nőnie a földön, de sótűrő növényeknek is a homoksivatagokban, hogy a tevék megéljenek, vagy ezeknek és más fűevő állatfajok tömegeinek is lenniük kellett ahhoz, hogy farkasok, tigrisek és oroszlánok is legyenek. Ennélfogva a felhasználhatóságon alapuló objektív célszerűség nem maguk a magánvaló dolgok objektív célszerűsége, mintha a fövény önmagáért a tengerből mint okából fakadó okozat nem lenne felfogható anélkül, hogy ne tulajdonítanánk az utóbbinak egy célt, s anélkül, hogy az okozatot, ti. a fövényt műalkotásnak ne tekintenénk. Ez pusztán relatív célszerűség, amely csak véletlen azon dolog számára, amelyhez járul; és jóllehet a felsorolt példák között a fő fajtákról önmagukban mint a természet szerves alkotásairól kell ítéletet alkotnunk, ezeket tehát művésziesnek kell tartanunk, mégis pusztán nyersanyagnak tekintjük őket az olyan állatokra való vonatkozásukban, amelyek ebből táplálkoznak.

Ha azonban az ember, még hozzá a maga kauzalitása szabadságának segítségével felhasználhatónak találja a természeti dolgokat sokszor balga céljaihoz (a tarka madártollakat ruházatának díszítésére, a földfestékeket vagy növényleveket arcfestésre), néha észszerű szándékból (a lovat lovaglásra, a bikát, sőt Minorcában a szamarat és sertést is szántásra), úgy itt még csak egy relatív természeti célt sem tételezhetünk fel (erre a használatra). Hiszen az ember esze képes összeegyeztetni dolgokat saját önkényes ötleteivel, amire őt magát még csak nem is a természet predesztinálja. Csak ha feltesszük, hogy kellett a földön embereknek élniük, akkor nem hiányozhattak legalább azok az eszközök, amelyek nélkül nem tudtak volna meglenni mint állatok, sőt mint eszes állatok (bármilyen alacsony színvonalon álljanak is); ekkor azonban azokat a természeti dolgokat, amelyek erre a célra nélkülözhetetlenek, természeti céloknak kell tekintenünk.

Ebből könnyen beláthatjuk, hogy a külső célszerűség (egy dolognak mások számára való felhasználhatósága) csak azzal a feltétellel tekinthető külső természeti célnak, ha annak egzisztenciája, amelynek számára ez közelebbi vagy távolabbi módon felhasználható, önmagáért természeti cél. Mivel azonban ez a puszta természetszemlélet

segítségével sohasem végezhető el, következik az, hogy a relatív célszerűség mégsem jogosít semmiféle abszolút teleológiai ítéletre, habár hipotetikusan természeti célról is tanúskodik.

A hó hideg éghajlatú országokban megvédi a vetést a fagy ellen; megkönnyíti az emberi közlekedést (szánok segítségével); a lappföldi talál ott olyan állatokat, amelyek ezt a közlekedést ellátják (rénszarvast), amelyek száraz mohákban, amelyet nekik maguknak kell a hó alól kikaparniuk, elegendő táplálékot találnak, és mindazonáltal könnyen szelídíthetőek és szívesen meg hagyják magukat fosztani attól a szabadságtól, amelyben pedig alkalmasint fenn tudták volna tartani magukat. Más népek számára — ugyanabban a jégövezetben — a tenger gazdag készletet tartogat olyan állatokból, amelyek élelmezésen és ruházaton kívül, amelyet szolgáltatnak és azon a faanyagon kívül, amelyet a tenger lakások építésére oda sodor, még fűtőanyagot is kínálnak kunyhóik fűtéséhez. Itt tehát a természet sok vonatkozásának egy célra való csodálatra méltó összetalálkozására bukkanunk és ez a cél a grönlandi, a lapp, a szamojéd, a jakut stb. Azt azonban nem látjuk, hogy általában miért kell ott embereknek élniük. Tehát azt mondani: azért esik le pára a levegőből hó alakjában, azért van olyan tengeráram, amely a meleg országokban termett fát odaúsztatja, s azért vannak nagy, olajdús tengeri állatok, mert abban az okban, amely minden természeti alkotást megteremt, bizonyos nyomorúságos lények valamely előnyének eszméje rejlik — ez nagyon merész és önkényes ítélet lenne. Hiszen ha a természet mindezt a hasznot nem is hajtaná, akkor sem hiányolnánk semmit a természeti dolgok ezen minőséghez való elégségességén, sőt inkább: nekünk magunknak vakmerőnek és meggondolatlannak tűnne fel, ha mégcsak elvárnánk is ilyen adottságot, és ha feltételeznénk a természetnél ilyen célt, mivel enélkül csak az emberek közötti legnagyobb egyenetlenség tudta volna szétszórni őket az annyira barátságtalan vidékekre.

64.§. *A dolgoknak mint természeti céloknak sajátos jellegéről*

Annak belátására, hogy valamely dolog csak mint cél lehetséges, azaz, hogy eredetének kauzalitását nem a természet mechanizmusá-

ban kell keresni, hanem egy olyan okban, amelynek működési képességét fogalmak határozzák meg, ahhoz meg kell követelni, hogy formája ne csak természettörvények alapján legyen lehetséges, azaz olyanok alapján, amelyeket mi egyedül az értelem által, az érzékek tárgyaira alkalmazva ismerhetünk meg, hanem hogy maga az empirikus megismerésük az ész fogalmait tételezze fel — okuk és okozatuk alapján. Formájának ez az *esetlegessége* minden észre vonatkozó empirikus természettörvény mellett — mivel az észnek a természet alkotása minden formája esetében fel kell ismernie annak szükségszerűségét, még ha csak a létrejöttével kapcsolatos feltételeket akarja is felfogni, de ezen az adott formán mégsem tudja nem elfogadni — ez maga az alapja annak, hogy kauzalitását úgy fogadjuk el, mint ami csak az ész által lehetséges; így azonban ez az a képesség, hogy célok szerint cselekedjünk (az akarat), és az az objektum, amelyet csak mint ebből következőt képzelünk el, csak úgy volna elképzelhető, mint cél.

Ha valaki egy lakatlannak látszó országban geometriai idomot, esetleg egy homokba rajzolt szabályos hatszöget vesz észre, akkor a reflexiója, ha az ennek fogalmán munkálkodik, az ész segítségével tudatára ébred megalkotási elvének egységére — mégha homályosan is —, és így ennek megfelelően nem tartja egy ilyen idom lehetősége okának sem a fövényt, sem a szomszédos tengert, sem a szeleket vagy az állatok lábnyomait, amelyeket ismer, vagy semmiféle más esztelen okot, mert számára oly végtelen nagynak látszanék az a véletlenség, hogy összetalálkozzék egy olyan, csak az észben lehetséges fogalommal, hogy ez éppen olyan lenne, mintha erre egyáltalában nem volna semmiféle természettörvény, hogy következésképpen a pusztán mechanikusan működő természetben sem lenne ehhez semmiféle ok, hanem csak egy olyan tárgyról alkotott fogalom — mint az a fogalom, amelyet csak az ész adhat és amihez a tárgy hasonlítható — tartalmazhatja ilyen okozathoz a kauzalitást is, következésképpen ezt mint kizárólagos célt, amit lehet művészi alkotásnak tekinteni (vestigium hominis video), de nem mint természeti célt.

Ahhoz azonban, hogy valamit, amit mint természeti alkotást ismerünk meg, mindazonáltal mint célt is, tehát természeti célt

ítéljünk meg: ahhoz már több szükséges, hacsak itt valami ellentmondás nem áll fenn. Egyelőre azt mondanám: egy dolog akkor létezik mint természeti cél, ha *önnönmagától* (habár kettős értelemben) ok és okozat is; hiszen ebben olyan kauzalitás rejlik, amely a természet puszta fogalmával nem kapcsolódik össze anélkül, hogy célt ne tulajdonítana neki, de — bár akkor ellentmondás nélkül el is gondolható — fel mégsem fogható. Mindenekelőtt ennek a természeti célról alkotott eszmének a meghatározását akarjuk egy példa segítségével megvilágítani, még mielőtt teljesen elemeznénk.

Valamely fa *először* egy másik fát hoz létre egy ismert természettörvény alapján. Az a fa azonban, amelyet ez létrehoz, ugyanabból a nemből való; így *neme* szerint hozza létre a fa önmagát, amelybe egyrészt mint okozat, másrészt mint ok teremti újra szakadatlanul önmagát és éppen így — önmagát gyakran létrehozva — önmagát mint nemet állandóan fenntartja.

Másodszor, egy fa önmagát mint *individuumot* is létrehozza. Az ilyenféle okozatot ugyan csak növekedésnek nevezzük, de ezt olyan értelemben kell vennünk, hogy ez minden más nagysággyarapodástól mechanikus törvények szerint tökéletesen különbözik, és ezt, noha más néven, a nemzéssel egyenlőnek kell tekinteni. Azt az anyagot, amelyet magához hozzá tesz, ez a növény előbb átdolgozza olyan specifikusan sajátos minőséggé, amelyet a rajta kívül levő természeti mechanizmus nem szolgáltathat, és magamagát tovább fejleszti egy olyan anyag segítségével, amely összetétele szerint saját alkotása. De hiszen, ami azokat az alkotórészeket illeti, amelyeket a rajta kívül levő természettől kap, csak kivonatnak kell tekinteni, ennek a nyersanyagnak kiválasztásában és új összetételében mégis az ilyenféle természeti lény szétválasztó és alkotó képességének olyan eredetiségét találjuk, amelytől minden művészet végtelenül messze elmarad, ha megkísérli, hogy ismét létrehozza a növényvilág eme alkotásait azokból az elemekből, amelyekhez ennek szétbontásával jut, vagy az anyagból, amelyet a természet ennek táplálására szolgáltat.

Harmadszor, ennek a teremtménynek egy része önmagát is úgy alkotja, hogy kölcsönösen függ az egyiknek a fenntartása a másik fenntartásától. Egy falevél-szem a másik fa ágába beoltva, egy idegen

fajtájú tövön egy saját fajtája szerinti növényt hoz létre, és ugyanígy az oltógally egy másik törzsön. Így azután ugyanezen a fán is úgy nézhetnénk minden ágat vagy levelet, mint pusztán egy arra ráoltottat vagy szemezettet, ennélfogva mint egy önmagában is megálló fát, amely csupán egy másikra rákapcsolódik és parazita módon táplálkozik. A levelek egyszersmind a fa termékei ugyan, de mégis ezek tartják fenn a fát kölcsönösen, hiszen a levelek ismételt elvesztése elölné a fát s növekedése azoknak a törzsre gyakorolt hatásától függ. Csak futólag említeném meg a természet önvédelmét ezeknek a teremtményeknek a sérülésekor — amikor a többi kiegészíti az egyik rész hiányát, amely a szomszédosak fenntartására szolgálna; a torzszülötteket vagy a torzalakokat a növekedésben, mivel bizonyos részek az előforduló hiányok vagy akadályok miatt merőben új módon formálódnak, hogy azt, ami megvan, fenntartsák, és egy rendellenes teremtményt hoznak létre — annak ellenére, hogy azok a szerves teremtmények legcsodálatosabb tulajdonságaihoz tartoznak.

65.§. *A dolgok mint természeti célok, szerves lények*

Az előbbi paragrafusban említett jelleg szerint egy dolog — amelynek megismerhetőnek kell lennie úgy is, mint a természet alkotása, de ugyanakkor mégis csak mint természeti cél lehetséges — kell hogy önmagához kölcsönösen mint ok és okozat viszonyuljon, amely egy meghatározott fogalomból való levezetést igénylő nem egészen találó meghatározatlan kifejezés.

Oksági összefüggés, amennyiben csak az értelem gondolja el, olyan kapcsolat, amely okok és okozatok sorát alkotja, amely mindig lefelé tart; és a dolgok maguk, amelyek mint okozatok másokat tételeznek fel mint okot, nem lehetnek kölcsönösen egyszersmind ezeknek az okai. Ezt a hatóokok oksági összefüggésének nevezzük (nexus effectivus). Viszont egy olyan oksági összefüggés is elgondolható — valamely célokról alkotott észfogalom alapján —, amely, ha mint sort szemléljük, lefelé csak úgy, mint felfelé, függőséget hordoz magával, amelyben a dolog, amelyet egyszer már okozatnak jelöltünk meg, felfelé mégis azon dolog okának nevére is rászolgál, amelynek okozata. A gyakorlatiban (im Praktischen) (ti. a művé-

szetben) könnyen található olyan kapcsolat, mint pl. a ház az oka azoknak a pénzeknek, amelyeket a bérletért bevesznek, de mégis megfordítva is ennek a lehetséges bevételnek képzete volt a ház megépítésének oka. Ezt a végokok oksági összefüggésének *(nexus* finális) nevezzük. Az elsőt talán helyesebb lenne a reális, a másodikat az ideális okok kapcsolatának nevezni, mert ennél az elnevezésnél azt is felfogjuk, hogy a kauzalitásnak csak ez a két fajtája van.

Egy dologhoz mint természeti célhoz *először* azt kell megkövetelni, hogy a részek (létezésük és formájuk szerint) csakis az egésszel való összefüggésben lehetségesek. Hiszen maga a dolog is cél, következésképpen egy fogalomba vagy egy olyan eszmébe foglalt, amelynek mindazt, aminek abban lenni kell, a priori kell meghatároznia. Amennyiben azonban egy dolog csak ilyen módon gondolható lehetségesnek, akkor az csupán műalkotás, azaz ennek anyagától (részeitől) különböző ésszerű ok olyan alkotása, amelynek kauzalitását (a részek megteremtésében és összekapcsolásában) valamely általa lehetséges egésznek eszméje határozza meg (tehát nem a rajta kívül álló természet).

Ahhoz azonban, hogy egy dolog mint a természet alkotása önmagában és belső lehetőségében mégis tartalmazzon célokra való vonatkozást, azaz csak mint természeti cél, rajta kívülálló eszes lények fogalmának kauzalitása nélkül jöhessen létre, ahhoz *másodszor* azt követeljük meg, hogy annak részei azáltal kapcsolódjanak az egész egységébe, hogy formájuknak ezek kölcsönösen okai és okozatai. Hiszen egyedül ilyen módon lehetséges, hogy fordítva (kölcsönösen) az egész eszméje határozza meg ismét mindegyik rész formáját és összefüggését; nem mint ok — hiszen ekkor ez művészi alkotás lenne —, hanem mint a megismerés alapja mindama sokrétűség összefüggésének és formájának szisztematikus egységéhez, amelyet az adott anyag tartalmaz annak számára, aki ítéletet alkot.

Megkövetelj ük tehát valamely testhez, amelyet önmagában és belső lehetősége alapján mint természeti célt kell megítélnünk, hogy annak részei egymás közötti összességükben, formájuk és összefüggésük szerint, kölcsönösen saját kauzalitásukból így egy olyan egészet hozzanak létre, amelynek fogalma ismét megfordítva (egy olyan lényben, aki rendelkeznék egy ilyen alkotásnak megfelelő fogalma-

kon alapuló kauzalitással) egy elv alapján legyen annak oka, következésképpen a *ható okok* összefüggését a *végokok okozatának* tarthassuk.

A természet ilyen alkotásában minden egyes részt úgy gondolunk el, mint ami az összes többi *által* van itt, sőt, mint ami a *többi* és az egész kedvéért létezik, azaz mint ami eszköz (szerv); ez azonban nem elégséges (hiszen ez lehetne a művészet eszköze is, és így egyáltalában csak mint cél képzelhető el lehetségesnek), hanem mint a többi részt (következésképpen mindegyik a másikat kölcsönösen) *létrehozó* szerv, amely nem lehet a művészet eszköze, hanem csakis az eszközökhöz (a művészetéihez is) minden anyagot szolgáltató természet: és csak ekkor és ezért nevezhető egy ilyen alkotás *szervezett* és *önmagát szervező lénynek, természeti célnak.*

Egy zsebórában az egyik rész a többi mozgásának eszköze, de egy kerék nem ható oka a másik létrehozásának; egyik rész ugyan a másikért van, de nem általa. Ezért annak és formájának is a létrehozó oka nem (ennek az anyagnak) a természetében van, hanem rajta kívül, egy olyan lényben, amely hatni képes egy kauzalitása által lehetséges egésznek eszméje alapján. Ennélfogva, amilyen kevéssé teremti meg az órában levő egyik kerék a másikat, épp oly kevéssé teremt egy óra egy másikat oly módon, hogy más anyagot használjon fel hozzá (az anyagot szerveze meg); ezért az óra nem pótolja magától az elvett részeit, vagy nem javítja ki az első összeállításban levő hibáit a többiek segítségével, vagy esetleg nem javítja meg önmagát, ha zavar támad benne: viszont a szerves természettől mindezt elvárhatjuk. — Valamely szerves lény tehát nem puszta gépezet: hiszen a gépezetnek csak mozgató ereje van, viszont a szerves természetnek megvan az alkotó ereje is; mégpedig olyan, amit anyagokra visz át, amelyek ezzel nem rendelkeznek (vagyis szervezi őket): tehát ez egy olyan önmagát továbbplántáló alkotó erő, amelyet nem lehet megmagyarázni egyedül a mozgóképességgel (a mechanizmussal).

A természetről és a szerves alkotásaiban rejlő képességről nagyon is keveset mondunk, ha ezt a *művészet analogonjának* nevezzük; hiszen akkor rajta kívül gondoljuk el a művészt (egy eszes lényt). A természet inkább önmagát szervezi, s szerves alkotása minden speciesében, az egészben ugyan egyféle példa szerint, de mégis megfelelő eltérésekkel, amelyeket a körülmények szerinti önfenntartás megkövetel.

Közelebb kerülünk talán ehhez a kikutathatatlan tulajdonsághoz, ha azt az *élet analogonjának nevezzük;* ekkor azonban vagy fel kell ruháznunk az anyagot mint puszta anyagot egy tulajdonsággal (hylozoizmus), ami a lényegének ellentmond; vagy pedig egy idegenszerű, vele *közösségben álló* elvet (a lelket) kell vele társítani; amihez azonban — ha egy ilyen alkotásnak természeti alkotásnak kell lennie — vagy már feltesszük előre a szerves anyagot mint annak a léleknek eszközét, és emezt így a legkevésbé sem tesszük érthetőbbé; vagy a lelket kell ez épület művészévé tennünk, és így az alkotást a (testi) természet alól ki kell vonnunk. Őszintén kimondva: a természet organizációjának semmiféle általunk ismert kauzalitással nincs analógiája.[36] A természet szépsége joggal nevezhető a művészet analogonjának, minthogy azt a tárgyaknak csak a külső szemléletre irányuló reflexió vonatkozásában tulajdonítjuk, ennélfogva csak a felszín formája kedvéért. A belső természeti tökéletesség azonban, ahogy olyan dolgokban van meg, amelyek csak mint a természet céljai lehetségesek s ezért szerves lényeknek nevezhetők, semmiképpen nem gondolható el és magyarázható meg valamely előttünk ismert fizikai, azaz természeti képesség analógiája szerint, sőt, miután magunk is a legtágabb értelemben a természethez tartozunk, még csak valamely az emberi művészetnek pontosan megfelelő analógia szerint sem.

Egy dolog fogalma mint önmagában természeti cél, tehát nem az ész vagy értelem alkotó fogalma, de mégis szabályozó fogalom lehet a reflektáló ítélőerő számára, azért, hogy általában kutatást folytassunk ilyenféle tárgyakról, és elgondolkodjunk ezek legfőbb okáról a mi célok szerinti kauzalitásunkkal való távoli analógia alapján; ez utóbbit pedig nem a természet ismeretének vagy ősokának, hanem

[36] Fordítva, fényt deríthetünk az említett közvetlen természeti célokkal való analógia révén egy bizonyos kapcsolatra, amelyet inkább az eszmében, mintsem a valóságban találunk meg. Így egy nagy nép állammá való gyökeres újjászervezése alkalmából újabban igen helyesen használjuk a *szervezet* szót, gyakran hivatalok stb., sőt magának az egész államtestnek az elrendezésére. Ugyanis egy ilyen egészben minden tagnak nemcsak eszköznek kell lennie, hanem ugyanakkor célnak is, s amennyiben az egész lehetőségében közrehat, ismét az egész eszméje révén helye és funkciója szerint kell meghatározottnak lennie.

inkább éppen annak a bennünk levő praktikus észképességnek céljából, amellyel mi eme célszerűség okát analógiában szemléljük.

A szerves lények tehát a természetben az egyetlenek, amelyek, ha őket önmagukban és más dolgokkal való kapcsolatok nélkül szemléljük, mégiscsak mint a természet céljait kell lehetségesnek elgondolni, és amelyek így elsősorban valamely *cél* fogalmának — amely nem gyakorlati, hanem *természeti cél* — szereznek objektív realitást és ezáltal a természettudománynak alapot a teleológia számára, azaz objektumaiknak egy különös elv szerinti megítélésmódja számára, amelynek bevezetéséhez egyébként éppenséggel nem lennénk feljogosítva (minthogy az ilyenféle kauzalitás lehetőségét a priori belátni nem tudjuk).

66.§. *A belső célszerűség megítélésének elvéről a szerves lényekben*

Ez az elv, ugyanakkor amannak definíciója azt jelenti: *A természet szerves alkotása az, amelyben minden cél is és kölcsönösen eszköz is.* Semmi nincs benne, ami hiábavaló, céltalan, vagy ami egy vak természeti mechanizmusnak tulajdonítható.

Ezt az elvet ugyan indítéka szerint a tapasztalatból kell levezetni, nevezetesen abból, amelyet módszeresen eszközlünk és megfigyelésnek hívunk: de amiatt az általánosság és szükségszerűség miatt, amelyet ez egy ilyen célszerűségről kijelent, nem alapulhat pusztán tapasztalati okon, hanem valamely a priori elv kell hogy az oka legyen, még ha az mindjárt csak pusztán regulatív lenne is, és ezek a célok egyedül csak az ítéletet alkotó eszméjében léteznének, és sohasem valamely hatóokban. Ezért nevezhetjük az említett elvet a szerves lények belső célszerűsége megítélése *maximájának.*

Ismeretes, hogy azok, akik a növényeket és állatokat azért boncolják, hogy kikutassák struktúrájukat és megértsék az okokat, miért és mi végre vannak ilyen részek, miért van e részeknek ilyen helyzete és összefüggése és miért éppen ilyen a belső formájuk, elkerülhetetlenül szükségesnek fogadják el azt a maximát: hogy az ilyen teremtményben semmi sem hiábavaló, és ennek éppen úgy érvényt szereznek, mint az általános természettan azon alapelvének, hogy semmi sem történik véletlenül. Valójában erről a teleológiai

alaptételről éppoly kevéssé mondhatnak le, mint az általános fizikairól, mert ahogyan egyáltalán semmiféle tapasztalat nem maradna az utóbbi elhagyása esetében, ugyanúgy az előbbi alaptételnél nem maradna vezérfonál a természeti dolgok olyan fajtájának megfigyelése számára sem, amelyeket egyszer teleológiailag gondoltunk el természeti célok fogalma keretében.

Hiszen ez a fogalom az észt a dolgok egészen más rendjéhez vezeti el, mint amilyen a természet puszta mechanizmusáé, amely itt már számunkra nem elégséges. A természet alkotásai lehetőségéhez egy eszmének kell okul szolgálnia. Mivel azonban ez a képzet abszolút egysége, az anyag viszont a dolgok sokasága, amely önmagában nem szolgáltathatja az összetétel semmiféle meghatározott egységét, ezért a természet céljának ki kell terjednie *mindarra*, ami alkotásában van, ha az eszme ezen egysége az összetettnek ilyen formája számára a kauzalitás természettörvényének a priori meghatározó okaként kell hogy szolgáljon. — Hiszen ha egyszer ilyen okozatot *egészében* az érzékfeletti meghatározó okra vonatkoztatunk túl a természet vak mechanizmusán, akkor ezt egészen ezen elv alapján kell megítélnünk; és nincs ok arra, hogy egy ilyen dolog formáját még részben is ez utóbbitól függőnek vegyük, mivel akkor az ítéletalkotás semmilyen biztos szabálya nem maradna meg a nem egynemű elvek keveredése következtében.

Meglehet, hogy pl. egy állati testben bizonyos részek mint puszta mechanikus törvények szerinti képződmények (mint bőr, csontok, szőrök) foghatók fel. Mégis mindig teleológiailag kell ítéletet alkotnunk arról az okról, amely az ezekhez illő anyagot megteremti, és ezt így módosítja, formálja és megfelelő helyére rakja úgy, hogy benne mindent szervesnek kell tekinteni, és mindez a dologra magára való bizonyos vonatkozásban megint szerv is.

67.§. *A természet teleológiai megítélésének elvéről egyáltalán mint a célok rendszeréről*

Az előbbiekben azt mondtuk a természeti dolgok *külső* célszerűségéről: ez nem ad kielégítő jogosultságot ahhoz, hogy felhasználjuk egyszersmind a természet céljaira mint létezésének magyarázó okait,

valamint az eszmében a végokok elve szerinti létének okaihoz annak véletlen-célszerű okozatait. Így nem tarthatjuk rögtöni természeti céloknak a *folyókat*, mert a szárazföldeken belül clőmozdítják a közlekedést a népek között, a *hegységeket*, minthogy ezeknek forrásaik vannak, valamint hókészletük e források táplálására száraz időben, hasonlóképpen a földnek *lejtőjét*, amely a vizeket levezeti és a földet kiszárítja: mert jóllehet a földfelület ilyen alakja a növény- és állatvilág keletkezéséhez és fenntartásához nagyon szükséges volt, még sincs benne magában semmi olyan, ami arra indítana bennünket, hogy lehetőségéhez célok szerinti kauzalitást tételezzünk fel. Éppen ez érvényes azokra a növényekre, amelyeket az ember szükségleteire vagy élvezetére használ fel: az állatokra, a tevére, a marhára, a lóra, a kutyára stb., amelyeket részben táplálkozására használhat, részben pedig oly sokrétűen tudja szolgálataikat élvezni, sőt nagyrészüket egyáltalán nem tudja nélkülözni. Olyan dolgokról, amelyek egyikét sincs okunk önmagában célnak tekinteni, a külső viszony csak hipotetikusan ítélhető célszerűnek.

Egészen más eset, ha valamely dologról belső formája miatt mint a céljáról alkotunk ítéletet, mint ha ennek a dolognak az egzisztenciáját tartanánk természeti célnak. Az utóbbi állításhoz nem csak egy lehetséges célról alkotott fogalomra van szükségünk, hanem a természet végcéljának (scopus) a megismerésére, amely annak valami olyan érzékfelettire való vonatkozását igényli, amely minden teleológiai természetismeretünket messze túlhaladja; hiszen magának a természet létének célját a természeten túl kell keresnünk. Egy egyszerű fűszál belső formája csupán a célok szabálya szerinti lehetséges eredetét bizonyíthatja kielégítően emberi megítélőképességünk számára. Ha azonban ettől eltérünk, és csak azt nézzük, hogy más természeti lények hogyan használják fel, tehát elhagyjuk a belső szervezet szemlélését, és csakis azokra a külső célszerű vonatkozásokra tekintünk, mint ahogyan a fű a marhának szükséges, ez pedig az embernek mint az egzisztenciájához szükséges eszköz; és nem látjuk, miért is kell, hogy emberek létezzenek (erre, ha az újhollandusokra vagy tűzföldiekre gondolunk — nem egykönnyen tudunk válaszolni): akkor nem jutunk semmilyen kategorikus célhoz, hanem minden ilyen célszerű vonatkozás egy olyan állandóan messzebbre kitolandó

feltételen alapszik, amely mint feltétlen (egy dolog létezése mint végcél) tökéletesen kívül esik a fizikai-telcológiai világszemléleten. Ekkor azonban egy ilyen dolog nem is természeti cél; ezt ugyanis (vagy egész nemét) nem lehet természeti alkotásnak tekinteni.

Tehát csak az anyag az — amennyiben szerves —, ami szükségszerűen magával hozza a róla mint természeti célról alkotott fogalmat, mert az anyagnak ez a specifikus formája egyben a természet alkotása is. Ez a fogalom azonban szükségszerűen az egész természet eszméjéhez vezet mint célok szabályain alapuló rendszer, amely eszmének alá kell rendelni a természet minden mechanizmusát az ész elvei alapján (legalább hogy rajta a természeti jelenséget kipróbáljuk). Az ész elve ezt csak szubjektíve, azaz maximaként illeti meg: a világon minden jó valamire; semmi sincs benne hiábavaló; és az a példa, amelyet a természet szerves alkotásaiban szolgáltat, feljogosít bennünket, sőt hivatottá tesz arra, hogy tőle és törvényeitől semmi mást ne várjunk, mint ami egészében célszerű.

Magától értetődik, hogy ez nem a meghatározó, hanem csak a reflektáló ítélőerő számára elv, hogy ez regulatív és nem konstitutív, és általa csak vezérfonalhoz jutunk, amellyel a természeti dolgokat egy már adott, meghatározó okra való vonatkozásban, egy új törvényszerű rend alapján szemléljük, és kiterjesszük a természetismeretet egy másik elv: ugyanis a végokok elve szerint, nem sértve ezek kauzalitása mechanizmusának elvét. Egyébként ezáltal még semmiképpen sincs tisztázva, hogy valami, amiről ezen elv szerint alkotunk ítéletet, *szándékosan* a természet célja-e: vajon a marha vagy a juh számára létezik-e a fű és vajon az emberért vannak-e ezek és a többi természeti dolgok. Helyes, ha még a számunkra kellemetlen és bizonyos vonatkozásban célellenes dolgokat is megnézzük erről az oldalról. Így pl. azt mondhatnánk: az a féreg, amely az embereket ruhájukban, hajukban vagy fekvőhelyeiken gyötri, egy bölcs természeti intézkedés alapján ösztönzés a tisztaságra, amely önmagában már fontos eszköze az egészség megtartásának. Vagy a moszkitó-szúnyogok s más csípő rovarok, amelyek Amerika pusztáit olyan keservessé teszik a vadaknak, a tevékenység ösztökéi e fejlődésük felé induló emberek számára, hogy a mocsarakat lecsapolják, és a légáramlatokat visszatartó sűrű erdőket megritkítsák, és ezáltal

a talaj művelésével ott-tartózkodásukat egyszersmind egészségesebbé tegyék. Még az is, ami az embernek belső szervezetében természetellenesnek látszik, ha ilyen módon foglalkozunk vele, az is egy szórakoztató, olykor tanulságos betekintést ad a dolgok teleológiai rendjébe, ahova a pusztán csak fizikai szemlélet ilyen elv nélkül nem vezetne el bennünket. Ahogyan egyesek az emberben vagy az állatban élősködő galandférget úgy ítélik meg, mint ami az életszervek bizonyos hiányainak pótlására szolgál, ugyanúgy azt is kérdezhetném, vajon az álmok (amelyek nélkül soha sincs alvás, még ha csak ritkán emlékszünk is rájuk) nem a természet célszerű rendelései-e, amennyiben ugyanis arra szolgálnak minden testi mozgatóerő elernyedésénél, hogy a képzelőerő és ennek nagy igyekezete segítségével (amely ebben az állapotban többnyire az affektusig emelkedik) az életszerveket bensőleg mozgassák; ahogyan ez a megterhelt gyomor esetében történik, ahol a mozgás még sokkal szükségesebb, az éjjeli álomnak általában még sokkal nagyobb az elevensége, következésképpen e belsőleg mozgató erő nélkül és a fárasztó nyugtalanság nélkül, amivel az álmokat megvádoljuk (noha ezek valójában talán gyógyszerek), az alvás még egészséges állapotban is az élet teljes kialvása lenne.

A természet szépségét — azaz összehangolását megismerőképességünk szabad játékával — megjelenésének felfogásában és megítélésében úgy is tekinthetjük, mint a természet objektív célszerűségét a maga egészében, mint olyan rendszert, amelynek az ember egy tagja: ha már egyszer annak teleológiai megítélése feljogosít bennünket a természet célja nagy rendszerének eszméjére olyan természeti célok révén, amelyeket számunkra a szerves lények szolgáltatnak. Ezt olyan kegynek[37] tekinthetjük, amelyet a természet számunkra

[37] Az esztétikai részben azt mondottuk: *a szép természetre kedvtelve* tekintünk, amennyiben formája láttán egészen szabad (érdek nélküli) gyönyört érzünk. Hiszen ebben a puszta ízlésítéletben egyáltalán nem vagyunk tekintettel arra, hogy a természeti szépségek milyen célból léteznek: vajon azért-e, hogy tetszést ébresszenek bennünk, vagy ránk mint cél-okra való minden vonatkozás nélkül. Egy teleológiai ítéletben azonban erre a vonatkozásra is figyelünk; és akkor ezt mint a természet kegyét tekinthetjük, hogy ez a kultúrát akarja előmozdítani számunkra ilyen sok szép forma létrehozásával.

azért tartogatott, hogy a hasznoson túlmenően még szépséget és vonzóerőt is gazdagon osztogatott, és ezért éppen úgy szeretlietjük, mint mérhetetlensége miatt tisztelettel szemlélhetjük, és magunkat ebben a szemléletben megnemesedettnek érezhetjük: éppen úgy, mintha csak a természet egészen sajátlagosan erre a célra állította volna fel s díszítette volna fel pompás színpadát.

Ebben a paragrafusban nem akarunk mást mondani, mint azt, hogy ha egyszer felfedeztük a természetnek azt a képességét, hogy olyan alkotásokat hozzon létre, amelyeket csakis a végokok fogalma szerint gondolhatunk el, és tovább menve, azokat is, amelyek (vagy amelyeknek — jóllehet célszerű — kapcsolata) éppen nem teszik szükségszerűvé, hogy a vakon működő okok mechanizmusán túl lehetőségük számára egy másik elvet keressünk, legyen szabad ezeket mégis mint a célok rendszeréhez tartozókat megítélnünk; mert bennünket már az az előző eszme túlvezet az érzéki világon, ami az okát illeti, mivel az érzékfeletti elv egységét nem csak úgy kell tekintenünk, mint ami a természeti lények bizonyos specieszeire érvényes, hanem mint ami ugyanazon módon érvényes a természet egészére mint rendszerre.

68.§. *A teleológia elvéről mint a természettudomány belső elvéről*

Egy tudomány elvei vagy belsőleg tartoznak hozzá és benne rejlőnek nevezhetők (principia domestica), vagy olyan fogalmakon alapulnak, amelyeknek helye csak rajtuk kívül lehet és akkor *külső* elvek (peregrina). Az olyan tudományok, amelyek az utóbbiakat tartalmazzák, tanaik számára segédtételeket *(lemmata)* vesznek alapul, azaz kölcsönvesznek egy fogalmat, és ezzel együtt a rendszerezés alapját egy más tudománytól.

Minden egyes tudomány önmagában rendszer; és nem elegendő, ha benne elvekre építünk és így technikailag járunk el, hanem úgy kell vele bánni, mint egy önmagában fennálló épülettel, architektonikusan is hozzá kell látni és ezt nem mint hozzáépítést és mint egy másik épület részét, hanem mint egy magában levő egészet kell kezelni, még ha mindjárt utána átmenetet tudunk is teremteni egyikből a másikba vagy kölcsönösen.

Ha tehát belevisszük az isten fogalmát a természettudományba és annak kontextusába, hogy megmagyarázhatóvá tegyük a természetben található célszerűséget a magunk számára, és azután ezt a célszerűséget ismét felhasználjuk annak bizonyítására, hogy isten van: akkor a két tudomány egyikében sincs belső állandóság; és egy csalóka körben forgó okoskodás — diallele (circulus vitiosus) mindenkit bizonytalanságba dönt azáltal, hogy határaikat egymásba engedi olvadni.

A természet egy céljának a kifejezése már eléggé megakadályozza azt a zavart, hogy a természettudomány — és az az ösztönzés, amelyet az tárgyai *teleológiai* megítélésére ad — ne keveredjék az istenszemlélettel és így egy *teológiai* levezetéssel; és nem kell jelentéktelennek tekinteni azt, hogy e kifejezést a természet rendjében egy isteni cél kifejezésével összecseréljék, vagy éppen az utóbbit illendőbbnek és egy jámbor lélekhez megfelelőbbnek állítsák be — mert így végül is csak oda kell jutni, hogy ezeket a célszerű formákat a természetben egy bölcs világteremtőből vezessük le —, hanem gondosan és szerényen szorítkozzunk arra a kifejezésre, amely csak annyit mond, amennyit tudunk, nevezetesen a természet céljáéra. Hiszen miclőtt még maga a természet oka után kérdezősködnénk, találunk a természetben a teremtésének folyamatában olyan alkotásokat, amelyek ismert tapasztalati törvények alapján jöttek benne létre, és amelyek alapján a természettudománynak ítéletet kell alkotnia tárgyairól és abban magában kell keresnie azoknak a célok szabályai szerinti kauzalitását is. Ennélfogva nem kell a saját határait áthágnia ahhoz, hogy mint benne rejlő elvet fogadja be saját magába azt, aminek fogalmához semmiféle tapasztalat nem lehet megfelelő és aminek a megkísérlésére mindenekelőtt a természettudomány tökéletesítése után érzi magát az ember feljogosítva.

Természeti minőségek, amelyek a priori beigazolódnak és így magától értetődőek, lehetőségeik szerint általános elvekből, a tapasztalat bármilyen hozzájárulása nélkül — ha mindjárt technikai célszerűség társul is hozzájuk — mégis mivel mindenképpen szükségszerűek, egyáltalán nem számíthatók a természet teleológiájához mint egy, a fizikához tartozó, a fizika kérdéseinek megoldására szolgáló módszerhez. Aritmetikai, geometriai analógiák, sőt általános

mechanikai törvények, akármennyire meglepőnek és csodálatra méltónak tűnjék is előttünk a különböző, látszatra egymástól teljesen független szabályoknak egyetlen elvben való egyesítése, azért még semmilyen igényt nem tartanak arra, hogy teleológiai magyarázó okokká legyenek a fizikában; és akkor is máshová, nevezetesen a metafizikához tartoznának és nem a természettudomány belső elvét alkotják, mégha mindjárt meg is érdemelnék, hogy a természet dolgai célszerűségének általános elméletébe egyáltalán bevonjuk őket; ahogyan nemcsak megengedett a természeti célok empirikus törvényei esetében a szerves lényeknél, hanem még elkerülhetetlen is, hogy ne használjuk a teleológiai *ítéletalkotás módját* a természettan alaptörvényéül tárgyainak egy sajátos osztálya szempontjából.

Hogy mármost a fizika pontosan megmaradjon határai között, teljesen elvonatkoztat attól a kérdéstől, vajon a természeti célok *szándékosak-e* vagy nem *szándékosak;* hiszen ezzel egy idegen dologba ártaná bele magát (ti. a metafizikába). Egyszóval, hogy ezek olyan tárgyak, amelyek egyes-egyedül azon természettörvények szerint magyarázhatóak, amelyeket mi magunknak csak elvként elgondolhatunk a cél eszméjét illetően, és pusztán ilyen módon, belső formájuk szerint is valósággal csak belsőleg *ismerhetők meg*. Hogy így a gyanú árnyéka se férjen hozzánk a legcsekélyebb olyan jogtalan követelést illetően, mintha valamit, ami egyáltalán nem a fizikához tartozik, ti. valamely természetfeletti okot akarnánk megismerő okaink közé keverni, beszélünk ugyan a teleológiában a természetről úgy, mintha benne a célszerűség szándékos lenne, de egyszersmind mégis úgy, hogy a természetnek, azaz az anyagnak tulajdonítjuk ezt a szándékot; ami által meg akarjuk mutatni (minthogy itt nem lehet félreértés, amennyiben már magától senki sem fűz egyetlen élettelen anyaghoz sem szándékot a szó tulajdonképpeni értelmében), hogy ez a szó itt csupán a reflektáló, s nem a meghatározó ítélőerő valamely elvét jelenti, így nem akarja bevezetni a kauzalitás különös okát, hanem csak a kutatás egy másik módját fűzi hozzá az ész használatára, mint ami a mechanikai törvények alapján történik, hogy az utóbbi elégtelenségét még a természet minden különös törvényének empirikus felkutatásáig is kiegészítse. Ennélfogva a teleológiában, amennyiben a fizika tárgykörébe vonjuk, egészen helyesen beszélünk a ter-

mészet bölcsességéről, takarékosságáról, gondoskodásáról s jótetteiről, anélkül, hogy belőle értelmes lényt csinálnánk (mert ez értelmetlen lenne); de anélkül is, hogy a természet fölébe merészelnénk helyezni egy más értelmes lényt mint mestert, mert ez vakmerőség lenne,[38] hanem ezáltal a természet kauzalitásának csak egy fajtáját kell jelölnünk a sajátunkkal való analógia alapján az ész technikai használatában, hogy szem előtt tartsuk azt a szabályt, amelynek alapján a természet bizonyos alkotásait fel kell kutatnunk.

De miért nem tartozik a teleológia általában az elméleti természettudomány semmiféle részéhez és miért kapcsolódik a teológiához mint propedeutika vagy átmenet? Ez azért történik, hogy a természet tanulmányozását a maga mechanizmusa szerint szorosan ahhoz tartsuk, amit megfigyelésünknek vagy kísérleteinknek úgy tudunk alávetni, hogy ezt a természethez hasonlóan, legalábbis a törvények hasonlósága alapján, saját magunk is előidézhetjük, mert csak annyit vagyunk képesek teljesen belátni, amennyit fogalmak alapján magunk megtehetünk és létrehozhatunk. A szervezet azonban mint a természet belső célja végtelenül felülmúlja a hasonló művészi ábrázolás minden képességét: és ami a külső, célszerűnek tartott természeti berendezéseket illeti (pl. szél, eső s hasonlók), úgy a fizika alkalmasint ezek mechanizmusát nézi; de célokra való vonatkozásukat, amennyiben ennek az okhoz szükségszerűen tartozó feltételnek kell lennie, egyáltalán nem tudja ábrázolni, mert a kapcsolatnak ez a szükségszerűsége teljesen fogalmaink összefüggését, s nem a dolgok minőségét illeti.

[38] A német „vermessen (vakmerő, rosszul mért, túlmért, elmért stb.)" szó jó, többértelmű szó. Valamely ítélet, amelynél (az értelem) erőinek mintegy a hosszmértékét elfelejtjük számításba venni, olykor nagyon alázatosan hangozhat, mégis nagy igényeket támaszt és mégis nagyon vakmerő. Ilyenféle a legtöbb, amely által úgy teszünk, mintha az isteni bölcsességet magasztalnánk, amennyiben a teremtés és fenntartás műveiben olyan szándékokat tulajdonítunk neki, amelyeknek tulajdonképpen a bölcselkedő saját bölcsessége számára kellene megbecsülést szereznie.

A TELEOLÓGIAI ÍTÉLŐERŐ DIALEKTIKÁJA

69.§. *Mi az ítélőerő antinómiája?*

A *meghatározó* ítélőerőnek önmagában nincsenek olyan elvei, amelyek a *tárgyakról fogalmakat* hoznának létre. Nem autonómia; hiszen ez adott törvények vagy fogalmak mint elvek alá szubszumál. Éppen ezért nem is fenyegeti saját antinómiájának semmiféle veszélye, sem elveinek ellentmondása. Így a transzcendentális ítélőerő, amely a kategóriák szerint történő szubszumálás feltételeit tartalmazta, önmagában nem volt nomotetikus (törvényalkotó), hanem csak az érzéki szemléletnek azokat a feltételeit nevezte meg, amelyek alapján realitás (alkalmazás) biztosítható valamely adott fogalomnak mint az értelem törvényének: ami felett sohasem juthat magamagával ellenkezésbe (legalábbis az elveket illetően).

Csakhogy a *reflektáló ítélőerőt* olyan törvény alá kell szubszumálnunk, amely még nincs megadva, és így ez valójában csak a tárgyak felett való reflexiónak az az elve, amelyeket illetően objektíve egyáltalán nincsen törvény vagy az objektumról alkotott valamely fogalom, amely az előforduló esetek elvéhez elegendő volna. Minthogy a megismerőerők elvek nélküli használata nem engedhető meg, ilyen esetekben a reflektáló ítélőerőnek magamagának kell saját elvéül szolgálnia: amelynek, mert nem objektív és nem tud a tárgynak semmilyen, a cél számára elégséges megismerési okot tulajdonítani, csak mint pusztán szubjektív elvnek kell a megismerőképesség célszerű használatára, nevezetesen a tárgynak valamely fajtájához való reflexióra szolgálnia. Így vannak meg a reflektáló ítélőerőnek ilyen esetekre való vonatkozásban a maga — éspedig szükségszerű — maximái a természettörvények tapasztalatban való megismerése céljából, hogy ezek segítségével fogalmakhoz jussunk, még ha ezek észfogalmak is; amennyiben mindenképpen van szükség ilyenekre abból a célból, hogy pusztán megismerje a természetet a maga empirikus törvényei alapján. — A reflektáló ítélőerőnek ezek között a szükségszerű maximái között létrejöhet egy ellentmondás, tehát vala-

mely antinómia; ezen egy olyan dialektika alapszik, amely természetes dialektikának nevezhető, ha a két egymásnak ellentmondó maxima mindegyike a megismerőképességek természetében gyökerezik, és elkerülhetetlen látszatnak, amelyet a kritikában fel kell fedni és fel kell oldani, hogy félre ne vezessen.

70.§. *Ennek az antinómiának a képzete*

Amennyiben az észnek a természettel mint a külső érzékek foglalatával van dolga, olyan törvényekre támaszkodhat, amelyeket az értelem részben még a priori ír elő a természetnek, részben kiterjesztheti a beláthatatlanba a tapasztalatban felmerülő empirikus meghatározások által. Az ítélőerőnek nincs szüksége a reflexió semmi különös elvére ahhoz, hogy alkalmazza a törvények előbbi fajtáját, nevezetesen az anyagi természet *általános* törvényeit, hiszen itt ő a meghatározó, mert az értelem egy objektív elvet ad számára. Ami viszont azokat a különös törvényeket illeti, amelyeket csak a tapasztalat révén ismerhetünk meg, ezek között olyan nagy lehet a sokféleség és egyenetlenség, hogy az ítélőerőnek önmagának kell elvként szolgálnia saját maga számára ahhoz, hogy akár csak kutathasson valamely törvény után a természet jelenségeiben, hogy kifürkészhesse ezt a törvényt — amennyiben szüksége van ilyesmire mint vezérfonalra —, ha csak remélni is akar egy, a természet általános törvényszerűségén alapuló összefüggő tapasztalati megismerést s ennek empirikus törvények szerinti egységét. A különös törvények ezen véletlen egysége esetén előfordulhat, hogy az ítélőerő reflexiójában két maximából indul ki, amelyeknek egyikét számára a puszta értelem a priori szolgáltatja; a másikat viszont olyan különös tapasztalatok hozzák létre, amelyek az észt indítják arra, hogy az anyagi természet és törvényeinek megítélését egy különös elv szerint rendezze. Ilyenkor adódik azután, hogy ez a kétféle maxima látszatra nem állhat meg jól egymás mellett, tehát olyan dialektika jön létre, amely az ítélőerőt reflexiója elvében téveszti meg.

Ennek első maximája a következő tétel: Az anyagi dolgoknak és formájuknak minden megteremtését csak úgy kell megítélni, mint ami pusztán mechanikai törvények szerint lehetséges.

A második maxima az ellentétel: Az anyagi természet néhány alkotásáról nem ítélhetünk úgy, mint ami pusztán mechanikai törvények alapján lehetséges (megítélésük a kauzalitás egészen más törvényét követeli meg, nevezetesen a végokok törvényét).

Ha ezeket a regulatív alaptételeket a kutatás szempontjából maga az objektum lehetősége számára a konstitutívvá változtatnánk át, így hangzanának:

Tétel: Anyagi dolgok minden megteremtése csak mechanikai törvények szerint lehetséges.

Ellentétel: Ezek közül néhánynak a megteremtése puszta mechanikai törvények szerint nem lehetséges.

Ebben az utóbbi minőségben, mint a meghatározó ítélőerő számára szolgáló objektív elvek, ellentmondanak egymásnak, ennélfogva a kettő közül az egyik szükségszerűen téves lenne; ez viszont akkor antinómia lenne ugyan, de nem az ítélőerő antinómiája, hanem ellentmondás az ész törvényalkotásában. Az ész azonban sem az egyik, sem a másik alaptételt nem tudja bizonyítani; mert a dolgok lehetőségéről a természet pusztán empirikus törvényei alapján nem lehetséges semmiféle a priori meghatározó elvünk.

Ami viszont egy reflektáló ítélőerő először említett maximáját illeti, az valóban semmiféle ellentmondást nem tartalmaz. Hiszen ha azt mondom: az anyagi természetben előforduló minden eseményéről, s ennélfogva ennek minden formájáról mint a természet alkotásáról lehetősége szerint pusztán mechanikai törvények alapján kell ítéletet alkotnom, akkor nem azt mondom ezzel: hogy *azok csak ezen az alapon* (a kauzalitás minden más fajtáját kizárva) *lehetségesek*, hanem csak azt akarom jelezni, hogy ezekre mindig a természet puszta mechanizmusának *elve szerint kell* reflektálnom, s ennek, amennyire csak tehetem, utána kutatnom, mivel ha nem ezt veszem a kutatás alapjául, akkor egyáltalában nem létezik semmiféle tulajdonképpeni természetismeret. Ez nem akadályozza mármost a második maximát abban, hogy adandó alkalommal, nevezetesen bizonyos természeti formáknál (és ezek ösztönzésére úgyszólván az egész természetnél) ne fürkésszen olyan elv után, és ne reflektáljon azokra a természeti formákra, amely elv a természet mechanizmusa szerinti magyarázattól teljesen különbözik, és amely a végokok elve. Hiszen

az első maxima szerint történő reflexió ezáltal nem szűnik meg, sőt kívánatos, hogy kövessük amennyire csak tudjuk; azt sem mondjuk ezzel, hogy a természet mechanizmusa szerint ezek a formák nem volnának lehetségesek. Csak azt állítjuk, hogy az *emberi ész* annak követésében és ezen a módon ugyan a legcsekélyebb alapot sem fedezheti fel arról, ami valamely természeti cél sajátosságát jelenti, viszont annál inkább a természettörvények egyéb ismereteit; miközben meghatározatlan marad, vajon a természet előttünk ismeretlen belső okában még a fizikai-mechanikai és célkapcsolat ugyanazon dolgoknál összefügghet-e valamely elvben vagy sem; csak éppen eszünk nem képes ezeket egy ilyen elvben egyesíteni, és így az ítélőerő — mint valamely (szubjektív okból) *reflektáló*, nem pedig mint (a magánvaló dolgok lehetőségének objektív elve szerinti) meghatározó ítélőerő — arra kényszerül, hogy a természetben bizonyos formák számára más elvet gondoljon lehetősége okának, mint a természeti mechanizmusét.

71.§. *Előkészület a fentebbi antinómia feloldására*

Semmiképpen sem bizonyíthatjuk a szerves természeti alkotásoknak a természet puszta mechanizmusa által való teremtése lehetetlenségét, mert a különös természettörvények végtelen sokféleségét, amelyek számunkra véletlenek, mivel csak empirikusan ismerhetők meg, belső alapvető okuk szerint nem láthatjuk be, és így a természet lehetőségének belső, általánosan elégséges elvét (amely az érzékfelettiben van) egyáltalában nem érhetjük el. Hogy tehát a természet alkotóképessége nem éppen annyira kielégítő annak számára, amit mi úgy ítélünk meg, hogy a célokról alkotott eszmék szerint formálódtak és hozzájuk fűződnek, mint annak számára, amihez pusztán úgy véljük, hogy csak a természet mechanikus jellege szükséges, és hogy valójában a dolgoknak mint tulajdonképpeni természeti céloknak (ahogyan azokat szükségszerűen meg kell ítélnünk) az eredeti kauzalitás egy egészen más fajtája szolgálna alapul, nevezetesen egy architektonikus értelem — amelyet az anyagi természet vagy annak intelligibilis szubsztrátuma egyáltalán nem tartalmazhat —, afelől a kauzalitás fogalma tekintetében — ha annak a priori kell specifikálódnia —

oly nagyon szűk keretek közt mozgó eszünk egyáltalában nem adhat felvilágosítást. — Hogy azonban megismerőképességünkre való tekintettel a természet puszta mechanizmusa nem adhatja semmi magyarázó okát a szerves lények teremtésének, az éppen úgy minden kétséget kizáróan bizonyos. *A reflektáló ítélőerő számára* tehát nagyon helyes alaptétel, hogy a dolgoknak a végokok szerinti ennyire nyilvánvaló összefüggése számára egy mechanizmustól különböző, nevezetesen egy célok alapján cselekvő (értelmes) világ-oknak a kauzalitását kell elgondolnunk, bármennyire elhamarkodott és bebizonyíthatatlan lenne is e tétel a meghatározó ítélőerő számára. Az első esetben ez az ítélőerő puszta maximája, amikor is e kauzalitás fogalma egy olyan puszta eszme, amellyel kapcsolatban semmiképpen sem vállalkozunk arra, hogy neki realitást tulajdonítsunk, hanem csak a reflexió vezérfonalául használjuk, amely emellett minden mechanikus magyarázó ok számára mindig nyitva áll, s nem tűnik el az érzéki világból; a második esetben az alaptétel olyan objektív elv lenne, amelyet az ész írna elő s amelynek az ítélőerő meghatározóan kellene hogy alávesse magát, ennek során azonban elvész az érzéki világon túli szertelenségben és talán utat is téveszt.

A tulajdonképpeni fizikai (mechanikai) és teleológiai (technikai) magyarázó mód maximái között levő antinómia minden látszata tehát azon alapszik, hogy a reflektáló ítélőerő egy alaptételét a meghatározóéval cseréljük össze, s az előbbi *autonómiáját* (amely csak szubjektíve érvényes a mi észhasználatunk számára a különös tapasztalati törvények tekintetében) a másik azon *heteronómiájával*, amelynek az ész által adott (általános vagy különös) törvények szerint kell igazodnia.

72.§. *A természet célszerűségének különféle rendszereiről*

Még senki se vonta kétségbe annak az alaptételnek helyességét: hogy a természet bizonyos dolgairól (szerves lényekről) és lehetőségeikről a végokok fogalma szerint kell ítéletet alkotni még akkor is, ha *vezérfonalat* igényelünk is ahhoz, hogy minőségüket a megfigyelés segítségével ismerjük meg, anélkül, hogy ősi eredetük felkutatásáig merészkednénk. Tehát csak ez lehet a kérdés: vajon ez az alaptétel

pusztán szubjektíve érvényes, azaz ítélőerőnk puszta maximája-e, vagy a természet valamely objektív elve, amely szerint mechanizmusán kívül (puszta mozgástörvények alapján) még egy másfajta kauzalitás is járul, mégpedig a végokoké, amelyek között amazok (a mozgatóerőké) csak mint közvetítőokok állanának.

Mármost hagyhatnánk ezt a kérdést vagy a spekuláció számára szolgáló feladatot egészen tisztázatlanul és megoldatlanul; mert ha megelégszünk az utóbbival a puszta természeti megismerés határain belül, elegendők számunkra azok a maximák ahhoz, hogy tanulmányozzuk a természetet, amennyire az emberi erő képes, és fürkésszük ki legrejtettebb titkait. Ez tehát bizonyára eszünknek egy bizonyos sejtelme, vagy egy ugyancsak a természet által nekünk adott jeladás, hogy mi a végokok ezen fogalma segítségével akár a természeten túl is terjeszkedhetnénk, s azt magát az okok sorában a legmagasabb ponthoz kapcsolhatnánk, ha a természet kutatását elhagynánk (még ha abban nem jutottunk is messzire), vagy legalábbis egy időre félbe szakítanánk, és előzőleg megkísérelnénk annak kikutatását, hogy mire is vezetne a természettudományban ez az idegen valami, ti. a természeti cél fogalma.

Itt ennek a vitathatatlan maximának mármost természetesen át kellene mennie egy olyan feladatra, amely tág teret nyit a vitákra: vajon *bizonyítja-e* a természetben levő célösszefüggés e maxima számára a kauzalitásnak egy különleges fajtáját; vagy hogy ez önmagában és objektív elvek alapján szemlélve nem inkább a természet mechanizmusával azonos-e; vagy nem egy és ugyanazon okon alapszik-e: csakhogy mi ezt — mivel ez a mi kutatásunk elől néhány természeti alkotásnál gyakran túlságosan mélyen van elrejtve — egy szubjektív elvvel, nevezetesen a művészetével, azaz az eszmék szerinti kauzalitással kíséreljük meg, hogy azokat az analógia útján a természetnek alárendeljük; amely szükségmegoldás sok esetben sikerül is nekünk, egyes esetekben viszont látszólag sikertelen, de semmiesetre sem jogcím egy különös, az okozatnak még a természet puszta mechanikus törvényei szerinti kauzalitásától is különböző fajtájának a természettudományba való bevezetésére. Ezt akarjuk felosztani *szándékosra* (technica intentionalis) és *nem-szándékosra* (technica naturalis), amennyiben technikának nevezzük a természet eljárását (kauzalitá-

sát) a célhasonlóság miatt, amelyet alkotásaiban találunk. Az első mintha azt jelentené, hogy a természet produktív képességét a végokok szerint a kauzalitás különös fajtájának kell tartani; a második: hogy ez alapjában egészen azonos lenne a természet mechanizmusával, és hogy a művészetről alkotott fogalmainkkal és azok szabályaival való véletlen összetalálkozás mint a róluk való ítéletalkotás csupán szubjektív feltétele tévesen értelmezhető a természet teremtése különös módjának.

Ha most a végokok vonatkozásában beszélünk a természetmagyarázat rendszereiről, akkor alkalmasint meg kell jegyeznünk: hogy ezek valamennyien dogmatikus módon harcban állanak egymással, ti. a dolgok lehetőségének objektív elveit illetőleg, történjék ez akár szándékosan, akár merőben önkéntelenül ható okok által, ámde nem azon szubjektív maximákat illetően, hogy hogyan kell az ilyen célszerű alkotások okairól pusztán csak ítéletet is alkotni: mely utóbbi esetben a *diszparát elvek* még nagyon is jól egyesíthetők, míg viszont az elsőben a *kontradiktatorikusan-ellentétesek* egymást megszüntetik s nem állhatnak meg egymás mellett.

Ezek a rendszerek kétfélék: a természet technikája, azaz annak a célok szabályai szerinti alkotóereje tekintetében a természeti célok *idealizmusának* vagy *realizmusának* rendszerei. Az előbbi az az állítás: hogy a természet minden célszerűsége *önkéntelen;* a második: hogy néhány ezek közül (a szerves lényekben) *szándékos;* amiből ugyanis azt a hipotézisként megalapozott következtetést vonhatjuk le, hogy a természet technikája szándékos, ami annak minden más alkotását a természet egészére való vonatkozásban illeti, egyszóval az a cél.

1. A célszerűség *idealizmusa* (ezen mindig az objektívat értem) vagy a természet rendelésének *kauzalitásáé*, vagy a *fatalitásáé* alkotásainak célszerű formájában. Az előbbi elv az anyag vonatkozását illeti formájának fizikai okára, vagyis a mozgástörvényeket; a második pedig az anyagnak és az egész természetnek *fizikán túli* okára. A kauzalitás rendszere, amelyet Epikurosnak vagy Démokritosnak tulajdonítanak — a szó betű szerinti értelmében —, oly nyilvánvalóan helytelen, hogy nem is szabad elidőznünk mellette; viszont a fatalitás rendszere (Spinozát teszik meg szerzőjéül, holott minden látszat szerint sokkal régibb), amely valami olyan érzékfelettire

hivatkozik, ahová ezek szerint a mi belátásunk nem ér el, nem oly könnyen cáfolható: minthogy fogalma az őslényegről egyáltalában nem érthető. Annyi azonban világos: hogy a világban levő célkapcsolatot a rendszerben szándéktalannak kell feltételeznünk (mert a világot egy őslényegből, de nem annak értelméből, ennélfogva nem annak szándékából, hanem természetének szükségszerűségéből és az abból származó világ-egységből vezeti le), ennélfogva a célszerűség fatalizmusa egyszersmind annak idealizmusa is.

2. A természet célszerűségének *realizmusa* is vagy fizikai, vagy természetfeletti. Az első a természetben levő célokat egy szándékkal cselekvő képesség analogonjára, az *anyag életére* alapozza (benne, vagy egy éltető belső elv, egy világlélek által), és *hilozoizmusnak* nevezzük. A második ezt a világegyetem őskorából vezeti le mint egy szándékkal teremtő (már eredendően is élő) értelmes lényből, és ez a *teizmus*.[39]

73.§. *A fenti rendszerek között egyik sem azt hajtja végre, amit állít*

Mit akarnak mindezek a rendszerek? Meg akarják magyarázni a természetről alkotott teleológiai ítéleteinket, és ehhez úgy fognak hozzá, hogy egyik részük ezen ítéletek igazságát tagadja, ennélfogva ezt a (művészetnek képzelt) természet valamilyen idealizmusának nyilvánítja; a másik rész igaznak ismeri el, és azt ígéri, hogy a végokok eszméje szerint fogja megmagyarázni a természet lehetőségét.

1. A természetben levő végokok idealizmusáért küzdő rendszerek egyfelől ugyan megengedik annak alapelvénél a mozgástörvényeken

[39] Ebből látható, hogy a tiszta észnek legtöbb spekulatív dolgában, ami a dogmatikus állításokat illeti, a filozófiai iskolák kísérletet tettek általában mindazokkal a megoldásokkal, amelyek egy bizonyos kérdésnél előfordulhatnak. Így a természet célszerűségével kapcsolatban hol az *élettelen anyaggal* vagy egy *élettelen istennel*, hol valamely *eleven anyaggal* vagy egy *élő istennel* kísérleteztek ebből a célból. Számunkra nem marad más hátra, mint hogy elkanyarodjunk — ha erre lenne szükség — minden ilyen objektív feltevéstől és ítéletünket csakis a megismerőképességünkre való vonatkozásban kritikailag mérlegeljük, megteremtve elve számára egy maximának, ha nem is dogmatikus, de mégis a biztos észhasználathoz elégséges érvényességét.

alapuló kauzalitást (amely által a természet dolgai célszerűen léteznek); de tagadják *intencionalitását*, azaz azt, hogy ez a kauzalitás szándékosan rendeltetett erre az ő saját célszerű létrehozására, vagy más szavakkal: a cél maga az ok. Ez az epikurosi magyarázat, amely teljes egészében tagadja a természet technikájának különbségét a puszta mechanikától, és amely nemcsak a létrehozott produktumoknak a mi célról alkotott fogalmunkkal való megegyezése számára, tehát a technika számára nem magyaráz meg semmit, hanem még a mozgástörvények szerinti ezen teremtés okai meghatározásának, tehát annak a mechanikának a számára sem, amely a vakesetet feltételezi mint magyarázó okot, de a teleológiai ítéleteinkben levő látszat sem képes erre, tehát az abban levő állítólagos idealizmus semmiképpen sem mutatkozik meg.

Másfelől Spinoza azáltal akar bennünket felmenteni a természet céljai lehetőségének oka iránti minden érdeklődés alól és minden realitást elvenni attól az ideától, hogy ezeket egyáltalán nem úgy juttatja érvényre, mint alkotásokat, hanem mint egy őslényegben benne rejlő akcidenciákat, és ennek a lényegnek mint azon természeti dolgok szubsztrátumának, azok vonatkozásában nem kauzalitást, hanem csupán szubszisztenciát tulajdonít, és (annak feltétlen szükségszerűsége miatt minden természeti dologgal mint a benne rejlő akcidenciákkal együtt) biztosítja ugyan a természeti formák számára a minden célszerűséghez megkövetelt oknak egységét, de ugyanakkor elragadja tőle azoknak azt az esetlegességét, amely nélkül semmi *célegység* nem gondolható, és ezzel attól ugyanúgy elvesz minden *szándékosat*, mint ahogy a természeti dolgok ősokától minden értelmet.

A spinozizmus azonban nem teljesíti azt, amit akar. A természet dolgai célkapcsolatának (amelyet nem tagad) valamely magyarázó okát akarja megadni, és csak a szubjektum egységét nevezi meg, amelyben ezek mind benne rejlenek. Ha azonban el is ismerjük, hogy nála a világlényegnek ilyen a létezési módja, ez az ontológiai egység azért még nem rögtön *célegység* s ezt semmiképpen nem teszi felfoghatóvá. Az utóbbi ugyanis annak egy egészen különös fajtája, amely a dolgoknak egy szubjektumban (az őslényegben) való összefüggéséből (világlényeg) egyáltalán nem következik, hanem ez éppenséggel az egyetlen értelmes *okra* való vonatkozás hordozója, sőt, ha

mindezt a dolgot egy egyszerű szubjektumban egyesítenénk is, mégsem fejezne ki soha egy célvonatkozást: amennyiben ezeket először nem a szubsztanciának mint oknak belső *okozatait* gondoljuk el, másodszor éppen ugyanezeknek mint a szubsztanciának *értelme* általi okát. E formális feltételek nélkül minden egység puszta természeti szükségszerűség; de mindazonáltal vak szükségszerűség is, ha olyan dolgoknak tulajdonítjuk őket, amelyeket mint egymástól különállókat képzelünk el. Ha viszont azt akarjuk a természet célszerűségének nevezni, amit a skolasztika a dolgok transzcendentális tökéletességének nevez (saját lényükre való vonatkozásban), amely szerint minden dolog minden olyant magában hordoz, ami ahhoz kell, hogy egy dolog ilyen legyen s ne más: akkor ez gyerekes játék fogalmak helyett szavakkal. Hiszen ha minden dolgot mint célt kell elgondolni, tehát egy dolog és e dolog célja egy és ugyanaz, akkor alapjában véve semmi sincs, ami különösen megérdemelné, hogy mint célt képzeljük el.

Ebből világosan látható, hogy Spinozát annak a szándéknak kellett vezetnie, hogy a természetben levő célszerűről alkotott fogalmainkat sajátmagunknak egy mindent átfogó (s egyben mégis egyszerű) lényegben rejlő tudatára vezette vissza, és ezt a formát pusztán ez utóbbi egységében kereste, hogy ezek célszerűségének ne a realizmusát, hanem csupán az idealizmusát tételezze fel, ezt magát azonban mégsem tudta megvalósítani, mert a szubsztrátum egységének puszta képzete akár egy önkéntelen célszerűségnek még csak az eszméjét sem képes létrehozni.

2. Azok, akik a természeti célok *realizmusát* nemcsak állítják, hanem úgy vélik, hogy azt meg is magyarázzák, azt hiszik, hogy képesek belátni a kauzalitásnak, nevezetesen szándékosan ható okoknak egy különös fajtáját — legalábbis azok lehetősége szerint, különben nem vállalkoztak volna arra, hogy azt megmagyarázzák. Hiszen akár a legmerészebb hipotézis jogosultságához is legalább annak *lehetőségében bizonyosnak* kell lennünk, amit alapul veszünk, s fogalma számára minden körülmények között biztosítani kell tudnunk objektív realitását.

Viszont eleven anyag lehetőségét (amelynek fogalma ellentmondást tartalmaz, mert az élettelenség, *inertia* az anyag leglényegesebb

jellemvonása) még csak el sem gondolhatjuk; a megelevenített anyagnak és az egész természetnek mint egyetlen állatnak lehetősége (a természet nagyságában levő célszerűség feltevése céljából) csak annyiban használható fel csekély mértékben, amennyiben az a tapasztalatban előttünk kicsinyben megmutatkozik a természet szervezetében, de semmiképpen nem látható be a priori módon lehetőségeik alapján. Tehát egy kört kell leírni a magyarázatban, ha le akarjuk vezetni a természet szerves lényeken található célszerűségét az anyag életéből s ezt az életet ismét nem másképp ismerjük meg, csak a szerves lényekben, tehát hasonló tapasztalat nélkül annak lehetőségéről semmiféle fogalmat nem alkothatunk. A hilozoizmus tehát nem váltja be, amit ígér.

Végül a *teizmus* éppoly kevéssé képes dogmatikusan megalapozni a természet céljainak lehetőségét mint a teleológia kulcsát, noha annak minden magyarázó okai között abban az az előnye megvan, hogy azzal az értelemmel, amelyet az őslényegnek tulajdonít, a természet célszerűségét legjobban ragadja el az idealizmustól, és annak létrehozására egy szándékos kauzalitást vezet be.

Hiszen akkor mindenekelőtt az anyagban rejlő célegység lehetetlenségét kellene annak puszta mechanizmusa által kielégítően bizonyítani a meghatározó ítélőerő számára, hogy jogosultak legyünk annak okát meghatározott módon a természeten túlra helyezni. Többet azonban nem tudunk kihozni, mint azt, hogy megismerőképességeink minőségénél és korlátainál fogva (amennyiben még ennek a mechanizmusnak az első belsőleges okát sem látjuk be) semmiképpen sem az anyagban kell meghatározott célviszonyok valamely elve után kutatnunk, hanem hogy az anyag alkotásainak mint természeti célok létrehozásának más megítélési módja nem marad számunkra, csak egy legfelső értelem, mint világ-ok. Ez azonban csak a reflektáló, nem pedig a meghatározó ítélőerő számára ok, s végképpen nem jogosíthat fel objektív állításra.

74.§. *Hogy a természet valamely technikájának fogalmát lehetetlen dogmatikusan tárgyalni, annak az oka egy természeti cél megmagyarázhatatlansága*

Valamely fogalommal akkor járunk el dogmatikusan (még ha az empirikusan feltételezett is), ha úgy szemléljük, mint amelyet az objektumnak az a másik fogalma tartalmaz, amely az ész valamely elvét jelenti, s azt ennek megfelelően határozzuk meg. De pusztán kritikailag járunk el e fogalommal akkor, ha csupán megismerőképességünkre, ennélfogva elgondolásának szubjektív feltételeire való vonatkozásokban szemléljük, nem vállalkozva arra, hogy tárgyáról bármit is eldöntsünk. A dogmatikus eljárás egy fogalommal tehát az ami a meghatározó ítélőerő számára törvényszerű, a kritikai pedig pusztán a reflektáló ítélőerő számára törvényszerű.

Mármost valamely dologról mint természeti célról alkotott fogalom olyan fogalom, amely a természetet egy olyan kauzalitás alá rendeli, amely csak az ész által elgondolható, hogy ezen elv alapján ítéljen arról, amit az objektumról a tapasztalat kínál. Ahhoz azonban, hogy azt dogmatikusan használjuk fel a meghatározó ítélőerő számára, először meg kell bizonyosodnunk e fogalom objektív realitása felől, különben semmiféle természeti dolgot nem rendelhetünk alája. Valamely dolognak mint természeti célnak fogalma, bár empirikusan feltételezett, azaz csak bizonyos tapasztalat adta feltételek mellett lehetséges, de azoktól mégsem lehet elvonatkoztatni, hanem csakis valamely a tárgy megítélésében levő észelv alapján lehetséges fogalom. Ezt tehát mint ilyen elvet a maga objektív realitása szerint (azaz úgy, hogy e fogalom szerint lehetséges egy objektum) egyáltalán nem lehet belátni és egyáltalán nem lehet dogmatikusan megalapozni; és nem tudjuk, vajon ez egy pusztán kieszelt és objektíve üres fogalom-e (conceptus ratiocinans), vagy pedig egy megismerést megalapozó, észtől igazolt észfogalom (conceptus ratiocinatus). Így ez nem használható dogmatikusan a meghatározó ítélőerő számára: azaz nemcsak egyedül az nem tisztázható, hogy a természet dolgai, ha azokat természeti céloknak tekintjük, vajon követelik-e létrehozásukhoz a kauzalitásnak egy egészen különös szándékok szerinti módját vagy sem, hanem még csak érdeklődni sem lehet iránta, mert vala-

mely objektív realitása szerinti természeti cél fogalma az ész által egyáltalában nem bizonyítható (vagyis a meghatározó ítélőerő számára nem konstitutív, hanem pusztán regulatív a reflektáló számára).

Az viszont, hogy ez nem így van, világosan látszik abból, hogy mint *természeti produktumról* alkotott fogalom természeti szükségszerűség, és ugyanakkor mégis az objektum formájának (a természet puszta törvényeire vonatkozó) valamely esetlegességét egyugyanazon dologban mint célt foglalja magában, következésképpen, ha itt nem szabad ellentmondásnak lennie, tartalmaznia kell valamely okot a természetben levő dolog lehetősége számára, sőt magán ezen a természet lehetőségének egy okát is, és annak vonatkozását olyasvalamire, amely nem empirikusan megismerhető (érzékfeletti) természet, tehát ami számunkra egyáltalán nem ismerhető meg —, hogy a kauzalitásnak egy más módja szerint ítélhessük meg, mint amilyen a természet mechanizmusáé, ha az ember annak lehetőségét akarja tisztázni. Mivel tehát egy dolognak mint természeti célnak a fogalma a *meghatározó ítélőerő számára* szertelen, ha az objektumot az észen keresztül szemléljük (még ha az immanens is a tapasztalat tárgyai tekintetében a reflektáló ítélőerő számára), ennélfogva nem tudjuk biztosítani számára az objektív realitást a meghatározó ítéletekhez: így ebből érthető, hogy mindama rendszerek, amelyeket csak ki tudnak találni a természet céljainak és a természetnek mint valamely végokok által összefüggő egész fogalmának dogmatikus használatára, sem objektív igenléssel, sem objektív tagadással nem képesek valamit is eldönteni; ha ugyanis a dolgokat egy pusztán problematikus fogalom alá szubszumáljuk, annak szintetikus predikátumai (pl. ilyen: vajon a természet célja szándékos-e vagy önkénytelen, amelyet mi a dolgok létrehozására elgondolunk, ugyanolyan,) problematikus ítéleteket kínálnak a tárgyról — legyenek azok akár igenlők, akár tagadók —, amennyiben nem tudjuk, hogy valamiről vagy pedig semmiről alkotunk ítéletet. A cél szerinti kauzalitás (a művészet) fogalmának kétségtelenül objektív realitása van, s ugyanígy a természet mechanizmusán alapuló kauzalitásnak is. Azonban a természet valamely célok szabályai szerinti kauzalitásának, de még inkább valamely lénynek, amely a tapasztalatban egyáltalán nem lehet

számunkra megadott, ti. valamely olyannak a fogalma, amely mint a természet ősoka, ellentmondás nélkül elgondolható ugyan, de nem lehet alkalmas dogmatikus meghatározásokra; mert számára semmi sem biztosítja objektív realitását, mivel ez nem szűrhető le a tapasztalatból, de még annak a lehetőségéhez sem követelhető meg. De még ha ez meg is történnék: hogyan számíthatok olyan dolgokat még a természet alkotásai közé, amelyek mint az isteni művészet alkotásai számára rendeltek vannak megadva, hiszen a természetnek éppen az a képtelensége, hogy ilyeneket saját törvényei alapján létrehozzon, tett szükségszerűvé valamely tőle különböző okra való hivatkozást?

75.§. *A természet objektív célszerűségének fogalma az ész kritikai elve a reflektáló ítélőerő számára*

Mégiscsak egészen más dolog, ha azt mondom: a természet bizonyos dolgainak vagy akár az egész természetnek létrehozása is csak olyan ok révén lehetséges, amely szándékok alapján határozza el magát cselekvésre; vagy: *megismerőképességeim sajátos minősége alapján* nem tudok másképpen ítéletet alkotni ezeknek a dolgoknak a lehetősége s ezek létrehozása felől másként, mintha azokhoz valamely szándékok szerint működő okot, tehát egy *olyan* lényt gondolok el, aki az értelem kauzalitásával analóg módon produktív. Az első esetben az objektumról akarok valamit tisztázni, és kénytelen vagyok egy feltételezett fogalom objektív realitását kimutatni; a másodikban az ész csupán megismerő képességeim használatát határozza meg, sajátosságának és terjedelme lényeges feltételeinek, valamint korlátainak megfelelően. Tehát az első elv egy *objektív* alaptétel a meghatározó, a második egy szubjektív alaptétel pusztán a reflektáló ítélőerő számára, tehát annak valamely maximája, amelyet számára az ész szab meg.

Nélkülözhetetlenül szükséges ugyanis számunkra, hogy a természetnek valamely szándék fogalmát tulajdonítsuk, még ha azt csak szerves alkotásaiban akarjuk is folyamatos megfigyelés során kutatni; és ez a fogalom így eszünknek már a tapasztalati felhasználás számára is mindenképpen szükségszerű maxima. Nyilvánvaló: hogy mivel

a természet tanulmányozásához már elfogadtunk egyszer egy ilyen vezérfonalat és azt igaznak találtuk, legalább kipróbáljuk az ítélőerő gondolt maximáját a természet egészén is, minthogy ennek alapján még annak néhány olyan törvénye is felismerhető lehetne, amely mechanizmusa belsejébe való belátásunk korlátozott volta miatt különben rejtett maradna számunkra. Ellenben az utóbbi használat tekintetében az ítélőerőnek ez a maximája hasznos ugyan, de nem nélkülözhetetlen, mert számunkra a természet nem szervesként adott (a szó fentebb kifejezett szűkebb értelmében). Ezzel szemben annak alkotásai tekintetében, amelyeket szándékosan így és nem másként megformáltnak kényszerülünk megítélni, hogy belső minőségükről akárcsak egyetlen tapasztalati ismeretet is szerezzünk, ez a reflektáló ítélőerőnek lényegileg szükséges maximája: mert nem lehetséges még a róluk mint szerves dolgokról alkotott gondolat sem anélkül, hogy valamely szándékos teremtés gondolatát ne fűznénk hozzá.

Mármost egy olyan dolog fogalma, amelynek egzisztenciáját vagy formáját egy cél feltétele mellett képzeljük lehetségesnek, a dolog (természettörvények szerinti) esetlegességének fogalmával elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Ezért is szolgáltatják azok a természeti dolgok, amelyeket mi csak mint célokat tartunk lehetségesnek, a legkitűnőbb bizonyítékot a világ egészének esetlegességéhez, és ez az egyedüli, a közönséges értelem és a filozófusok számára egyaránt érvényes bizonyító ok annak egy világon kívül létező, éspedig (eme célszerű forma miatt) értelmes lénytől való függésére és eredetére vonatkozóan: hogy tehát a teleológia kutatásai megoldásának beteljesülését nem találja másutt, mint valamilyen teológiában.

Mit bizonyít azonban végül is akár a legeslegtökéletesebb teleológia? Bizonyítja talán, hogy ilyen értelmes lény létezik? Nem; semmi egyebet, mint hogy megismerőképességeink minősége alapján — tehát a tapasztalatnak az ész legmagasabb elveivel való összefüggésében — éppenséggel nem alkothatunk magunknak másképpen fogalmat ilyen világ lehetőségéről, mint úgy, hogy annak egy *céltudatosan-cselekvő* legfelsőbb okát gondoljuk el. Objektíve tehát nem mutathatjuk be ezt a tételt: létezik egy értelmes őslényeg, hanem csak szubjektívan, ítélőerőnk használata számára, a természetben levő célokról alko-

tott reflexiójában, amelyek semmi más elv alapján nem gondolhatók el, mint egy legmagasabb ok céltudatos kauzalitásának elvében.

Ha a fentebbi tételt dogmatikusan, teleológiai alapon akarnánk bemutatni, akkor olyan bonyodalmakba keverednénk, amelyekből nem tudnánk szabadulni. Hiszen itt ezeknél a következtetéseknél azt a tételt kellene alapul venni, hogy a szerves lények a világban csakis egy szándékosan-cselekvő ok révén lehetségesek. Hogy azonban — mivel ezeket a dolgokat csakis a cél eszméje alapján tudjuk a maguk kauzalitási összefüggésében követni, és ezeket törvényszerűségeik alapján megismerni — arra is fel lennénk jogosítva, hogy feltegyük éppen ezt a minden gondolkodó és megismerő lény számára is mint szükségszerű feltételt, amely ennélfogva az objektumhoz és nemcsak pusztán a szubjektununkhoz tartozik: azt itt elkerülhetetlenül le kellett szögeznünk. Ilyen állítással azonban nem boldogulunk. Ezért — mivel a természetben a célokat mint szándékosakat tulajdonképpen nem *megfigyeljük*, hanem pusztán az alkotásai feletti reflexióban *hozzágondoljuk* azt a fogalmat mint az ítélőerő valamely vezérfonalát — így ezek számunkra nem az objektum által adottak. A priori még az is lehetetlen számunkra, hogy igazoljunk egy ilyen fogalmat objektív realitása szerint mint elfogadhatót. Tehát végül is csak egy szubjektív feltételen, nevezetesena megismerőképességünknek megfelelően reflektáló ítélőerőn alapuló tétel marad meg, amely, ha azt objektív-dogmatikusan érvényesként fejeznénk ki, így hangzana: isten van, de számunkra, emberek számára csak ez a korlátolt formula engedhető meg: Azt a célszerűséget, amelyet még számos természeti dolog belső lehetőségére vonatkozó ismereteinknek magának is alapul kell venni, nem gondolhatjuk el, és nem is tehetjük felfoghatóvá másképpen, csak úgy, hogy azt és a világot általában mint egy értelmes ok (isten) alkotását képzeljük el magunknak.

Ha mármost ez a tétel, amely ítélőerőnk valamely elkerülhetetlenül szükséges maximáján alapszik, eszünk minden akár spekulatív, akár gyakorlati használatára minden *emberi* szándéknak tökéletesen eleget tesz, akkor alkalmasint szeretném tudni: ugyan mi kár származnék abból, hogy azt ne tartsuk egy felsőbb lényre nézve is érvényesnek, nevezetesen tisztán objektív okokból (amelyek sajnos képessége-

inket felülmúlják) bizonyíthatónak. Az ugyanis egészen bizonyos, hogy kellőképpen meg sem ismerhetjük, még kevésbé tudjuk magunknak megmagyarázni a szerves lényeket és ezek belső lehetőségét a természet puszta mechanikus elvei alapján; éspedig ez olyan bizonyos, hogy vakmerően kimondhatjuk: az emberek számára képtelenség, hogy valami ilyesmit akár csak tervbe is vegyenek, vagy hogy reméljék, hogy még valamikor feltámadhat egy Newton, aki akár egy fűszál természeti törvények szerinti olyan létrehozását tudja majd érthetővé tenni, amelyet nem szándék rendezett el, hanem ezt a belátást teljességgel el kell vitatni az emberektől. Hogy azonban akkor a természetben is — ha mi általános és előttünk ismert törvényeinek specifikációjában egészen annak elvéig tudnánk hatolni — léteznek a szerves lények lehetőségének elégséges oka, éspedig anélkül, hogy valamely szándék szolgálna létezésük alapjául (tehát annak puszta mechanizmusában), egyáltalában nem rejtett módon: ez részünkről ismét túl vakmerő ítélet lenne; mert ugyan honnan tudhatnánk? A valószínűségek itt teljesen megszűnnek, ahol a tiszta ész ítéleteiről van szó. — Tehát erről a tételről: vajon egy szándékok szerint cselekvő lény, mint világ-ok (ennélfogva mint teremtő) szolgál alapul annak, amit mi joggal nevezünk természeti cél-oknak, objektíve egyáltalán nem alkothatunk ítéletet sem állítva, sem tagadva; csak annyi bizonyos, hogyha mi legalábbis aszerint alkotunk ítéletet, amelynek belátását saját természetünk számunkra lehetővé teszi (eszünk feltételei és korlátai szerint), eme természeti cél-ok lehetőségének mást, mint egy értelmes lényt egyáltalán nem vehetünk alapul: amely egyedül megfelelő a mi reflektáló ítélőerőnk maximájának, tehát egy szubjektív, de az emberi nemmel elegendhetetlenül összefüggő oknak.

76.§. *Megjegyzés*

Ez az elmélkedés, amely ugyan nagyon megérdemli, hogy a transzcendentális filozófiában körülményesen kifejtsük, itt csak epizódikusan kerülhet bele a magyarázatba (nem pedig az itt előadottak bizonyítékául).

Az ész az elvek képessége, és legvégső követeléseiben a feltétlenre irányul; az értelem viszont mindig csak bizonyos megadandó feltétel mellett áll az ész szolgálatára. De az értelem fogalmai nélkül, amelyeknek objektív realitást kell adni, az ész egyáltalán nem alkothat objektíven (szintetikusan) ítéletet, és mint elméleti ész önmagában semmiképpen sem tartalmaz konstitutív, hanem pusztán regulatív elveket. Csakhamar észrevesszük, hogy amikor az értelem elégtelen, az ész szertelen lesz és előre megalkotott eszmékben (mint regulatív elvekben) mutatkozik meg, nem pedig objektíve érvényes fogalmakban; az értelem viszont, amely képtelen vele lépést tartani, de az objektumok érvényességéhez mégis szükség lenne rá, az ész eszméinek érvényét csak a szubjektumra, de mégis minden ilyen neműre (Gattung) általában, azaz arra a feltételre korlátozza, hogy — a mi (emberi) megismerőképességünk természete szerint vagy akár egyáltalán azon fogalom szerint, amelyet mi egy véges eszes lény képességéről magunknak egyáltalában teremthetünk — csakis így és nem másként lehet és kell is elgondolnunk, nem állítva azt, hogy egy ilyen ítélet oka az objektumban rejlik. Példákat szeretnénk felsorakoztatni, amelyeknek ugyan túl sok fontosságuk és nehézségük is van ahhoz, hogy ezeket rögtön mint bebizonyított tételeket ráerőszakoljuk az olvasóra, de mégis elgondolkoztató anyagot kínálnak, és felvilágosítást szolgáltatnak ahhoz, ami itt sajátos feladatunk.

Elengedhetetlenül szükséges az emberi értelem számára, hogy megkülönböztesse a dolgok lehetőségét és valóságát. Ennek alapja a szubjektumban rejlik és megismerőképességeinek természetében. Hiszen ha nem lenne két egészen különböző dologra szükség ezek gyakorlásához: értelem a fogalmak számára és érzéki szemlélet azon objektumok számára, amelyek ezeknek megfelelnek, akkor nem lenne ilyen megkülönböztetés (a lehetséges és valóságos között). Ugyanis, ha értelmünk szemlélődő lenne, akkor nem lenne más tárgya, mint a valóságos. Egyaránt megszűnnének a fogalmak (amelyek csak egy tárgy lehetőségére vonatkoznak) és az érzéki szemléletek (amelyek valamit adnak számunkra anélkül, hogy az ezáltal mégis mint tárgy lenne megismerhető). A puszta lehetségesnek a valóságostól való mindenfajta megkülönböztetésünk mármost azon alapszik, hogy az

előbbi csakis egy dolog képzetének fogalmunkat illető helyzete és általában a gondolkodási képesség, az utóbbi viszont a magánvaló dolognak magának még (e fogalmon kívüli) tételezését is jelenti. A lehetséges dolgoknak a valóságosaktól való megkülönböztetése tehát olyan, amely csak szubjektíve érvényes az emberi értelem számára, mivel mi ugyanis valamit mindig képesek vagyunk elgondolni, ha mindjárt nem is létezik, vagy valamit mint adottat képzelhetünk el, még ha nincs is fogalmunk róla. Tehát ezek a tételek: hogy dolgok lehetségesek anélkül, hogy valóságosak lennének, tehát hogy a puszta lehetőségből egyáltalán nem lehet a valóságra következtetni, egész pontosan érvényesek az emberi értelem számára annak bizonyítása nélkül, hogy ez a különbség magukban a dolgokban rejlik. Hiszen hogy ez ebből nem következtethető, ennélfogva az említett tételek, bár mindenképpen érvényesek az objektumokra is — amennyiben megismerőképességünk mint érzékileg feltételezett, az érzékek tárgyaival is foglalkozik —, de egyáltalán nem a dolgokra: belátható az észnek abból az elengedhetetlen követelményéből, hogy fogadjon el valamit (az ősokot) mint feltétlen szükségszerűen létezőt), amelyben lehetőséget és valóságot többé már egyáltalán nem kellene megkülönböztetnie, és amely eszme számára értelmünknek végképpen nincs fogalma, azaz semmit sem képes kitalálni arra, hogy egy ilyen dolgot és annak létezési módját hogyan tudná elképzelni. Hiszen ha ezt elgondolja (gondolhatja, ahogyan akarja), akkor csak mint lehetségeset képzeli el. Ha az értelem ennek úgy van tudatában, mint ami a szemléletben megadott, akkor ez valóságos anélkül, hogy emellett valamit a lehetőségről gondolna. Ennélfogva egy abszolút szükségszerű lénynek fogalma nélkülözhetetlen észeszme ugyan, de az emberi értelem számára elérhetetlen, problematikus fogalom. Ez azonban mégis érvényes megismerőképességeink használata számára ezek sajátos minősége alapján, ennélfogva nem az objektumról és ezáltal minden megismerő lény számára: mert én nem tételezhetem fel mindenkinél a gondolkodást és a szemléletet mint megismerőképességeink gyakorlatának, tehát a dolgok lehetőségének és valóságának két különböző feltételét. Egy olyan értelem számára, amelynél ez a különbség nem lép fel, ez ennyit jelentene: minden objektum, amelyet megismerek, van (létezik); és egyeseknek lehetősége, amelyek

mégsem léteztek, azaz ezeknek esetlegessége, ha léteznek, tehát az ettől megkülönböztetendő szükségszerűség sem kerülhet bele egyáltalán egy ilyen lény képzetébe. Ami azonban értelmünknek oly nehezére esik, hogy fogalmaival az ész nyomdokaiba lépjen, pusztán az, hogy számára mint az emberi értelem számára amaz szertelen (azaz megismerése szubjektív feltételei szempontjából lehetetlen), amit az ész mégis elvvé tesz mint az objektumhoz tartozót. — Itt tehát mindig az a maxima érvényes, hogy minden objektumot, ott ahol azok ismerete az értelem képességét meghaladja, képessége gyakorlatának szubjektív, a mi (azaz emberi) természetünkhöz szükségképpen járuló feltételei alapján gondolunk el; és ha az ilyen módon alkotott ítéletek (amint ez a szertelen fogalmak tekintetében nem is lehet másként) nem is lehetnek olyan konstitutív elvek, amelyek a tárgyat minőségileg határozzák meg, azért ezek mégis regulatív, a gyakorlatban immanens és biztos, az emberi szándékoknak megfelelő elvek maradnak.

Ahogyan az észnek a természet elméleti szemléletében fel kell vennie ősoka feltétlen szükségszerűségének eszméjét, úgy tételezi fel praktikus szempontból saját (a természet tekintetében) feltétlen kauzalitását, azaz a szabadságát, hiszen tudatában van morális parancsának. Mivel azonban itt a cselekvés objektív szükségszerűségét mint kötelességet szembehelyezzük azzal, amivel ez mint esemény rendelkeznék, ha annak alapja a természetben és nem a szabadságban (azaz az ész kauzalitásában) lenne, és a morálisan egyenesen szükségszerű cselekvést fizikailag mint egészen véletlent tekintjük (vagyis hogy az, aminek szükségképpen meg *kellett* volna történnie, gyakran mégsem történik meg), akkor ebből világosan látható, hogy csakis gyakorlati képességünk szubjektív minőségéből ered az, hogy a morális törvényeket mint parancsokat (s az ezeknek megfelelő cselekvéseket mint kötelességeket) kell elképzelnünk, és az ész ezt a szükségszerűséget nem egy *lét* (történés), hanem egy lenni-kellés által fejezi ki: ami nem történnék meg, ha az észt érzékiség nélkül (mint a természet tárgyaira való felhasználásuk szubjektív feltétele), kauzalitása szerint, ennélfogva oknak tekintenénk egy intelligibilis és a morális törvényekkel általában összhangban levő világban, amelyben nem lenne különbség a kellés és a tevés között; egy gyakorlati törvény és aközött, amely

általunk lehetséges, és egy elméleti között, amely általunk válna valóságossá. Mármost ha mindjárt egy olyan intelligibilis világ, amelyben minden azért lenne valóságos, pusztán mert ez (mint valami jó) lehetséges, és még a szabadság is — mint ennek formális feltétele — számunkra olyan szertelen fogalom, amely nem alkalmas semmiféle konstitutív elvre azért, hogy egy objektumot és annak objektív realitását meghatározza, ez utóbbi, (részben érzéki) természetünk és képességünk minősége alapján mégis általános regulatív elvként szolgál számunkra és minden eszes, az érzéki világgal kapcsolatban álló lény számára, amennyire ezt eszünk képessége alapján elképzelhetjük, ami a szabadság jellegét mint a kauzalitás formáját objektíve nem határozza meg, hanem — éspedig nem kisebb érvénnyel, mint ha ez megtörténnék — a cselekvések szabályát ennek az eszmének az alapján mindenki számára paranccsá teszi.

Jelen esetünket illetően éppen így azt is elismerhetjük: a természeti mechanizmus és a természet technikája, azaz a benne levő célkapcsolat között nem találnánk semmi különbséget, ha értelmünk nem volna olyan, hogy az általánostól a különös felé kell haladnia, és az ítélőerő így a különös szempontjából nem képes célszerűséget megismerni, ennélfogva meghatározó ítéletet hozni anélkül, hogy ne lenne általános törvénye, amelynek azt alárendelhetné. De mivel a különös mint olyan az általános tekintetében valami véletlenszerűt tartalmaz, az ész mindazonáltal a természet különös törvényeinek összefüggésében mégis egységet követel meg, ennélfogva törvényszerűséget is (amely véletlen törvényszerűséget célszerűségnek nevezzük), és a különös törvényeknek az általánosakból történő levezetése arra való tekintettel, ami azokban véletlenül van meg, az objektumról alkotott fogalom a priori meghatározása révén lehetetlen, így a természet alkotásaiban rejlő célszerűségének fogalma valamely, az emberi ítélőerő számára a természet tekintetében szükséges, de nem magára a tárgy meghatározására vonatkozó fogalma, tehát az észnek az ítélőerő számára szolgáló szubjektív elve, amely regulatíve (nem pedig konstitutíve) éppen olyan szükségszerűen érvényes *emberi ítélőerőnk* számára, mintha objektív elv lenne.

77.§. *Az emberi értelem sajátosságáról, amely által számunkra a természeti cél fogalma lehetségessé válik*

A megjegyzésben felsoroltuk (még a magasabb) megismerőképességünk sajátságait is, amelyek bennünket könnyen arra csábítanak, hogy őket magukra a dolgokra mint objektív predikátumokat vigyük át, de ezek olyan eszméket érintenek, amelyeknek egyetlen megfelelő tárgyat sem lehet találni a tapasztalatban, és ezek aztán csak regulatív elvként szolgálhatnak a tapasztalat követésében. Egy természeti cél fogalma tekintetében ez a helyzet jóllehet ugyanaz, mint ami egy olyan predikátum lehetőségének okára vonatkozik, amely csak az eszmében lehet meg; csakhogy az annak megfelelő következmény (az alkotás maga) mégis adva van a természetben, és ez utóbbi valamely kauzalitásának mint egy célok szerint cselekvő lénynek a fogalma, úgy látszik, mintha egy természeti cél eszméjét tenné annak konstitutív elvévé: és ebben a tekintetben tartalmaz valamit, ami valamennyi többi eszmétől megkülönbözteti.

Ez a megkülönböztetendő azonban abban áll, hogy a gondolt eszme nem az értelem, hanem az ítélőerő számára való ész-elv, tehát pusztán az értelem valamilyen alkalmazása a tapasztalat lehetséges tárgyaira általában; mégpedig ott, ahol az ítélet nem lehet meghatározó, hanem pusztán reflektáló, tehát a tárgy ugyan a tapasztalatban adott, de a róla alkotott eszmének megfelelően még csak határozatlan (nemhogy teljesen megfelelően) ítéletet sem lehet róla mondani, hanem csak reflektálni lehet rá.

Ez tehát a *mi* (emberi) értelmünk egyik sajátságára vonatkozik az ítélőerő tekintetében annak a természet dolgairól való reflexiójában. Ha azonban ez így van, akkor itt egy más lehetséges értelemről való eszmét kell alapul venni, mint amilyen az emberi (úgy, ahogyan *A tiszta ész kritikájában* is egy más lehető szemléletet kellett elgondolnunk, ha a magunkét valamely különleges fajtának tartottuk, nevezetesen olyannak, amelynek számára a tárgyak csak mint jelenségek számítanak), hogy azt mondhassuk: bizonyos természeti alkotásokat értelmünk különös minősége szerint lehetőségeik alapján szándékosaknak és célként létrehozottaknak kell *tekintenünk*, annak

megkövetelése nélkül, hogy egy olyan különös ok létezzék, amelynek meghatározó oka egy cél képzete, tehát annak kétségbevonása nélkül, hogy egy más (magasabbrendű) értelem — mint amilyen az emberi — ne találhatna rá a természet ilyen alkotásai lehetőségének az okára a természet mechanizmusában is, azaz egy olyan kauzális összefüggésben, amelyhez nem kizárásos módon fogadjuk el az értelmet mint okot.

Itt tehát a *mi* értelmünknek az ítélőerővel szemben tanusított magatartásáról van szó, nevezetesen hogy abban a mi értelmünk minőségének bizonyos esetlegességét azért kutatjuk fel, hogy megjegyezzük azt mint értelmünk sajátságát, megkülönböztetésül egyéb lehetségesektől.

Ez az esetlegesség egészen természetesen a *különösben* található meg, amelyet az ítélőerőnek az értelmi fogalmak általánosa alá kell rendelnie; hiszen a *mi* (emberi) értelmünknek az általánosa révén a különös nincs meghatározva; és véletlen az, hogy azok a különböző dolgok, amelyek egy közös jegyben mégis megegyeznek, milyen sokféle módon fordulhatnak elő észleletünkben. Értelmünk a fogalmaknak egy olyan képessége, azaz olyan diszkurzív értelem, amelynek számára természetes, hogy esetlegesnek kell lennie, bármiféle és bármennyire is különböző lehet az a különös, amely számára a természetben megadható és ami fogalmai alá rendelhető. De mivel a megismeréshez szemlélet is tartozik, és a *szemlélet teljes spontaneitásának* képessége egy, az érzékiségtől különböző és ettől teljesen független megismerőképesség, ennélfogva ez lenne az értelem a legáltalánosabb jelentésben: ezért *intuitív* értelmet is gondolhatunk (negatíve, vagyis pusztán mint nem diszkurzívat), amely nem az általánostól halad a különös és így (fogalmak általi) egyes felé, és amelynek számára a természetnek — *különös* törvényei szerinti alkotásaiban — az értelemmel való megegyezése nem található meg, ami a mi értelmünk számára olyan nehézzé teszi, hogy azok sokrétűségét a megismerés egységében rendezzük el; olyan dolog ez, amelyet értelmünk csakis a természeti jegyeknek a mi fogalmak alkotására való képességünk összeegyeztetése útján képes létrehozni — ami nagyon is esetleges — és amire egy szemlélődő értelemnek nincs szüksége.

Értelmünknek tehát megvan az a sajátja az ítélőerő számára, hogy a megismerésben az általános révén a különöst nem határozza meg, hogy tehát ez kizárólag abból nem vezethető le; de mindazonáltal ennek a különösnek a természet sokrétűségében a (fogalmak és törvények általi) általánossal kell megegyeznie ahhoz, hogy ez alá lehessen szubszumálni, amely megegyezés ilyen körülmények között nagyon is véletlen és az ítélőerő számára meghatározott elv nélkülinek kell lennie.

Mármost ahhoz, hogy a természet dolgainak ilyen, az ítélőerővel való megegyezési lehetőségét (amelyet mint véletlenszerűt, ennélfogva csak egy erre irányuló cél révén képzeljük el lehetségesnek), mégis legalább elgondolni tudjuk, mindenekelőtt a cél tekintetében kell gondolnunk egy másik értelmet is, amelyre való vonatkozásban, éspedig mint szükségszerűt tudjuk elképzelni a természettörvényeknek ezt az ítélőerőnkkel való megegyezését, amely értelmünk számára csak célok összekötő eszköze által gondolható.

Értelmünknek ugyanis megvan az a tulajdonsága, hogy megismerésében, például egy alkotás okánál az *analitikus-általánostól* (a fogalmaktól) a különös felé kell haladnia (az adott empirikus szemléletben levő különös felé), melynek során ez utóbbi sokrétűsége tekintetében semmit sem határoz meg, hanem ezt a meghatározást (ha a tárgy egy természeti alkotás) az empirikus szemléletnek a fogalom alá rendelésétől kell az ítélőerő számára elvárnia. Mármost elgondolhatunk azonban magunknak olyan értelmet is, amely — minthogy nem diszkurzív, mint a mienk, hanem intuitív — a *szintetikus-általánostól* (egy egésznek mint olyannak a szemléletétől) halad a különös felé, azaz az egésztől a részek felé; ez az értelem tehát, és ennek az egészről alkotott képzete nem foglalja magában a részek összefüggésének *esetlegességét*, hogy az egésznek azt a meghatározott formáját lehetővé tegye, amelyre értelmünknek szüksége van, mivel tovább kell jutnia a részektől — mint általánosan-elgondoltaktól — a különböző, ez alá rendelendő lehetséges formák mint következmények felé. Értelmünk minősége szerint viszont a természet egy reális egészét csak a részek versengve mozgató erőinek okozataként tekinthetjük. Ha tehát az egésznek a lehetőségét nem úgy akarjuk elképzelni ma-

gunknak, mint ami diszkurzív értelmünknek megfelelően a részektől függ, hanem az intuitívnak (mintaszerű) mértékadása alapján a részek lehetőségét (minőségük és összefüggésük szerint) mint az egésztől függőt, akkor ez értelmünk ugyanezen sajátossága következtében nem eshetik meg úgy, hogy az egész tartalmazza a részek kapcsolata lehetőségének az okát (amely a diszkurzív megismerésmódban ellentmondás lenne), hanem csak úgy, hogy az egésznek *képzete* adja formája lehetőségének és a részek ehhez tartozó kapcsolatának az okát. Mivel azonban az egész akkor aztán okozat (alkotás) lenne, amelynek *képzetét* lehetősége okának tekintjük, valamely oknak a produktumát viszont, amelynek meghatározó oka pusztán okozatának képzete, célnak nevezzük, akkor ebből következik, hogy ez pusztán értelmünk különös természetéből létrejövő következmény, ha a természet alkotásait a kauzalitás módján képzeljük el a magunk számára lehetségesnek, mint az anyag természettörvényeinek módján, nevezetesen csak a célok és a végokok módján, és hogy ez az elv nem maguknak az ilyen dolgoknak a lehetőségét illeti (még ha mint jelenséget szemléljük is) ezen keletkezési mód alapján, hanem csupán ezeknek a dolgoknak értelmünk számára lehetséges megítélését. Ennek során egyszersmind azt is belátjuk, hogy a természettanban miért vagyunk nagyon is elégedetlenek a természet alkotásainak valamely célok szerinti kauzalitás által történő magyarázatával. Nem a természet tárgyainak létrehozásáról van szó (hanem a természet alkotóképességéről), mert mi ugyanis benne a természet teremtését pusztán ennek megítélésére szolgáló képességünkhöz mérve követeljük meg, azaz a reflektáló ítélőerőhöz mérve, és nem magukhoz a dolgokhoz a meghatározó ítélőerő céljából. Itt egyáltalán azt sem szükséges bizonyítani, hogy egy ilyen *intellectus archetypus* lehetséges, hanem csak azt, hogy a mi diszkurzív, képeket igénylő értelmünk *(intellectus ectypus)* és egy ilyen minőség esetlegességének összehasonlításában (az *intellectus archetypus)* ilyen eszméjéhez eljutva, ez sem tartalmazna ellentmondást.

Ha mármost az anyag valamely egészét formája szerint úgy tekintjük, mint a részek és azok erőinek és képességeinek magától összefonódó alkotását (hozzágondolva más anyagokat, amelyek ezeket egymáshoz elvezetik), akkor ennek egy mechanikus keletke-

zési módját képzeljük el. De ilyen módon az egészről mint célról semmiféle olyan fogalom nem jön létre, amelynek belső lehetősége mindenképpen feltételezi valamely olyan egész eszméjét, amelytől maga a részek minősége és hatásmódja függ, ahogyan egy szerves testet mégiscsak el kell képzelnünk. Ebből azonban nem következik — amint éppen bebizonyítottuk —, hogy egy ilyen test mechanikus teremtése lehetetlen; hiszen ez annyit jelentene, mintha azt képzelnénk, hogy a sokrétűség összefonódásában ilyen egység *minden értelem* számára lehetetlen (azaz ellentmondó) anélkül, hogy annak eszméje egyszersmind annak teremtő oka ne lenne, azaz céltudatos teremtés nélkül. Mindazonáltal valóban ez akkor következnék be, ha jogunk lenne arra, hogy az anyagi lényeket magánvaló dolgoknak tekintsük. Hiszen akkor az az egység, amely a természeti képződmények lehetőségének alapját jelenti, egyes-egyedül a tér egysége lenne, amely tér azonban nem a keletkezések reális alapja, hanem ezeknek csak formális feltétele; noha mutat némi hasonlóságot a reális alappal, amelyet keresünk, annyiban, hogy benne egyetlen részt sem lehet meghatározni az egészhez való viszony nélkül (amelynek képzete így a részek lehetőségének szolgál alapul). De mivel legalább az lehetséges, hogy az anyagi világot mint puszta jelenséget szemléljük, és valamit mint magánvaló dolgot (amely nem jelenség) gondoljunk szubsztrátumnak, neki viszont megfelelő intellektuális szemléletet tulajdonítsunk (még ha az nem is a sajátunk), ezért egy, noha számunkra megismerhetetlen, érzékfeletti reális alap jönne létre a természet számára, amelyhez mi magunk is tartozunk, amelyben tehát mechanikus törvények szerint szemléljük azt, ami benne mint az érzékek tárgya szükségszerű, viszont a különös törvények és a szerintük létrejövő formák azon összhangját és egységét, amelyeket a mechanikus törvényekre való tekintettel esetlegesnek kell ítélnünk benne, mint az ész tárgyait (sőt a természet egészét mint rendszert) egyszersmind teleológiai törvények szerint is szemlélnénk, és kétféle elv alapján alkotnánk azokról ítéletet anélkül, hogy a magyarázat mechanikus módját a teleologikus kizárná, mintha ezek egymásnak ellentmondanának.

Ebből azt is beláthatjuk, amit különben könnyen feltételezhetünk ugyan, de nehezen állíthatunk bizonyossággal és nehezen igazolha-

tunk, hogy bár a célszerű természeti alkotások valamely mechanikus levezetésének elve megállhat a teleológiai mellett, de semmiképpen nem teheti ez utóbbit nélkülözhetővé: azaz valamely dolgon, amelyről mint természeti célról kell ítéletet alkotnunk (egy szerves lényen), ki tudjuk ugyan próbálni a mechanikus keletkezés valamennyi ismert és még felfedezendő törvényét, és még remélhetjük is, hogy ezáltal jól haladunk előre; de sohasem lehet mellőzni a teremtésnek egy ettől egészen különböző okát, nevezetesen az ilyen alkotás lehetőségére szolgáló célok szerinti kauzalitásra való hivatkozást; és semmiképpen sem remélhető az emberi ész (de még az olyan véges ész sem), amely minősége szerint ugyan a mienkhez nagyon hasonló lenne, de ezt fokozatilag mégoly messze túlszárnyalná, hogy akárcsak egyetlen fűszálacska keletkezését is képes legyen megérteni puszta mechanikus okokból. Hiszen ha az okok és okozatok ilyen tárgy lehetőségére vonatkozó teleológiai összefüggése teljesen nélkülözhetetlen az ítélőerő számára, még ha ezt a lehetőséget a tapasztalat vezérfonalán akarjuk is tanulmányozni; ha egyáltalán nem lehet találni a külső tárgyak mint jelenségek számára egy célokra vonatkozó elégséges okot, hanem az, ami a természetben is megvan, mégiscsak annak érzékfeletti szubsztrátumában keresendő, amelyről való minden lehetséges bepillantástól viszont el vagyunk vágva: ezért számunkra tökéletesen lehetetlen, hogy magából a természetből vett magyarázó okot merítsünk a célkapcsolatokhoz, és az emberi megismerőképesség természete szerint szükségszerű, hogy hozzá a legmagasabb rendű okot valamely eredendő értelemben mint világ-okban keressük.

78.§. *Az anyag általános mechanizmuselvének a teleológiaival való egyesítéséről a természet technikájában*

Az ész számára rendkívül fontos, hogy a természet mechanizmusát annak alkotásaiban ne hagyja figyelmen kívül és magyarázatukban ne mellőzze azt, mert ezek nélkül a dolgok természetében nem érhető el semmiféle belátás. Még ha meg is engedik nekünk: hogy egy legfőbb építész közvetlenül alkotta a természet formáit úgy, ahogyan azok kezdettől fogva vannak, vagy eleve elrendelte volna

azokat, amelyek a maguk útján folyamatosan ugyanazon minta szerint alakulnak: akkor ezáltal természetmegismerésünket még a legkevésbbé sem mozdítjuk elő, mert egyáltalán nem ismerjük ennek a lénynek a cselekvési módját és azokat az eszméit, amelyek magukba foglalhatnák a természeti lények lehetőségének elveit, és nem magyarázhatjuk meg ebből a lényből, mintegy fentről lefelé (a priori) a természetet. Ha viszont a tapasztalati tárgyak formáiból, tehát lentről felfelé (a posteriori) akarunk egy cél szerint ható okra hivatkozni, hogy ezeket megmagyarázzuk, mert azt hisszük, hogy azokban célszerűséget találunk, akkor egészen tautologikusan magyaráznánk és az észt szavakkal vezetnénk félre, anélkül, hogy megemlítenénk még, hogy az ész költői rajongásba csábul ott, ahol a magyarázatnak ezzel a módjával a szertelenbe tévedünk, ahová a természet ismerete nem követhet bennünket, pedig éppen az az ész legfontosabb hivatása, hogy ezt megakadályozza. Másfelől az észnek éppen oly szükségszerű maximája az, hogy ne mellőzze a célok elvét a természet alkotásai esetében, mert az, ha nem is teszi éppen érthetőbbé a természet keletkezésének módját, mégis egy arra alkalmas heurisztikus elv, hogy a természet különös törvényeit kikutassuk; még ha fel is tételezzük, hogy ezt nem akarjuk felhasználni arra, hogy magát a természetet eszerint magyarázzuk, amennyiben addig — még ha mindjárt látszólag szándékos célegységet mutat is — még mindig természeti célnak nevezzük, azaz anélkül, hogy túl a természeten keresnénk lehetőségének okát. Minthogy azonban ez utóbbi miatt végül mégis fel kell tenni a kérdést: azért éppen olyan szükségszerű számára, hogy a kauzalitásnak elgondolja egy különös módját, amelyet nem lehet megtalálni a természetben, mint ahogy a természeti okok mechanikájának is megvan a magáé, amennyiben, több és más forma befogadásához, mint amelyre az anyag ez utóbbi alapján képes, még egy ok spontaneitásának is (amely tehát nem lehet anyag) hozzá kell járulnia, amely nélkül ezeknek a formáknak nem lehet megadni az okát. Az észnek ugyan, mielőtt ezt a lépést megteszi, óvatosan kell eljárnia s nem szabad arra törekednie, hogy teleológiailag magyarázza a természet minden technikáját — azaz a természet egy olyan alkotóképességét, amely a mi puszta felfogóképességünk számára az alak célszerűségét magánvalósága szerint tünteti fel (mint

a szabályos testeknél) —, hanem mindig csak pusztán mechanikusan lehetségesnek kell tekintenie; csakhogy erre vonatkozólag a teleológiai elvet még ki is zárni, és ahol a célszerűség a természeti formák lehetőségének észvizsgálata számára okai által egészen letagadhatatlanul úgy nyilvánul meg, mint egy másfajta kauzalitásra való vonatkozás — ha mégis mindig a puszta mechanizmust követjük, ez az észt éppen olyan fantasztikussá és csapongóvá teszi a természeti képességek olyan agyrémei között, amelyeket egyáltalán el sem lehet gondolni, mint ahogyan azt túlhajtottá tenné a magyarázatnak egy olyan puszta teleológiai módja is, amely a természeti mechanizmust egyáltalán nem veszi tekintetbe.

A természet egy és ugyanazon dolgán a két elv, mint az egyiknek a másikból való magyarázó (dedukciós) alaptétele, nem kapcsolódhatik össze, azaz nem egyesíthető mint a természet belátásának dogmatikus és konstitutív elvei a meghatározó ítélőerő számára. Ha pl. egy pondróról felteszem, hogy ezt mint az anyag puszta mechanizmusának alkotását kell tekinteni (mint az új képződmény művét, amelyet az önmaga számára megvalósít, amikor elemei a rothadás révén felszabadulnak), akkor nem vezethetem le éppen ugyanazt az alkotást éppen ugyanebből az anyagból mint célok szerint cselekvő kauzalitásból. Fordítva, ha ugyanezt az alkotást természeti célnak tételezem fel, nem számíthatok annak mechanikus keletkezési módjára, és nem fogadhatom el konstitutív elvként annak megítélésére a maga lehetősége szerint, és így nem egyesíthetem a két elvet. Hiszen a magyarázat egyik módja kizárja a másikat, még ha fel is tételezzük, hogy egy ilyen alkotás lehetőségének mindkét oka objektíve egy egyetlen elven alapszik, de ezt nem vesszük tekintetbe. Az elv — amelynek mindkettő egyesítését a természet azok alapján való megítélésében kell lehetővé tennie — abban tételezendő, ami e kettőn kívül van (tehát a lehetséges empirikus természet elképzelésén kívül), de mégis tartalmazza ennek okát, vagyis az érzékfelettiben, és a két magyarázat mindkét módjának mindegyikét arra kell vonatkoztatni. Mivel mi erről mármost semmi mással nem rendelkezhetünk, mint egy ok olyan határozatlan fogalmával, amely a természetről alkotott ítéletet empirikus törvények alapján teszi lehetővé, egyébként azonban azt semmiféle predikátum révén nem határozhatjuk meg kö-

zelebbről: ebből az következik, hogy a két elv egyesítése nem támaszkodhatik egy adott törvények szerinti alkotás lehetőségének a *meghatározó* ítélőerő számára való magyarázatára (explikációjára), hanem csak annak a reflektáló ítélőerő számára történő *kifejtésére* (expozíciójára). — Hiszen valaminek a magyarázata annyit jelent, mintha olyan elvből vezetjük le, amely így pontosan felismerhető és megadható. Mármost a természet mechanizmusának és a természet (célok szerinti) kauzalitásának elve egy és ugyanazon természeti alkotás esetében össze kell hogy függjön valamely egyetlen magasabb elvben, és ebből közösen kell következnie, mert különben ezek nem állhatnának meg egymás mellett a természetszemléletben. Ha viszont ez az objektíve közös, és így a természetkutatás ettől függő maximáinak közösségét igazoló elv olyanféle, hogy bár közölhető, de sohasem ismerhető meg pontosan és nem adható meg világosan az előforduló esetekben a gyakorlat számára, akkor e két heterogén elv szerint lehetséges természeti alkotás lehetőségének magyarázatát, azaz pontos és határozott levezetését lehet elvárni egy ilyen elvből. Mármost viszont egyfelől a mechanikus, másfelől a teleológiai levezetés közös elve az az *érzékfeletti*, amelyet a természetnek mint jelenségnek rendelünk alá. Ebből azonban a legcsekélyebb igenlően meghatározott fogalmat sem alkothatjuk meg elméleti céllal. Hogy tehát e fogalomnak mint elvnek alapján a természet (a maga különös törvényei szerint) miképpen alkot számunkra olyan rendszert, amelyet mind a fizikai, mind pedig a végokok teremtésének elve szerint mint lehetségest ismerhetünk meg: ezt semmiképpen nem lehet megmagyarázni, hanem ha feltételezzük — amennyiben megesik, hogy a természetnek olyan tárgyai fordulnak elő, amelyeket a mechanizmus elve szerint (amelynek mindenkor igénye van egy természeti lényre) a maguk lehetősége alapján nem gondolhatunk el anélkül, hogy teleológiai alaptételekre ne támaszkodnánk —, hogy a természettörvényeknek megfelelően bátran kutathatjuk mindkettőt (aminek alapján alkotásának lehetősége egyik vagy másik elvből értelmünk számára megismerhető) anélkül, hogy abba a látszólagos ellentmondásba ütköznénk, amely ez alkotás megítélésének elvei között fellép: mert legalábbis annak a lehetőségét biztosítottuk, hogy mindkettőt objektíve is lehet egyetlen elvben egyesíteni (mivel

olyan jelenségeket illetnek, amelyek érzékfeletti okot feltételeznek).

Noha a természetnek mind a mechanizmusa, mind pedig a teleológiai (szándékos) technicizmus megállhat ugyanazon alkotásnak és lehetőségének szempontjából a természet közös magasabb elve alapján a különös törvények szerint, értelmünk korlátozottságának megfelelően mégsem tudjuk ezt a két elvet ugyanannak a természeti teremtésnek *magyarázatában* egyesíteni, minthogy ez az elv transzcendens, ha ennek az alkotásnak ez a belső lehetősége maga csak egy célok szerinti kauzalitás révén érthető (mint ahogy a teleológia) fentebbi alaptétele mellett: hogy a természetben található szerves lények lehetősége számára — az emberi értelem természete szerint — nem lehet feltenni mást, mint szándékosan cselekvő okot, és hogy a természet puszta mechanizmusa egyáltalán nem elegendő alkotásai lehetőségének magyarázatához anélkül, hogy ezáltal maguknak az ilyen dolgoknak lehetőségét illetően ezen alaptétel révén akarnánk dönteni.

Mivel ugyanis ez az alaptétel csak a reflektáló, és nem a meghatározó ítélőerő maximája, ezért ez számunkra csupán szubjektíve, nem pedig objektíve érvényes az ilyen lehetőségek tekintetében (ahol is a teremtés mindkét módja nagyon is jól összefügghet egy és ugyanazon az alapon); mivel továbbá minden, a teremtésnek teleológiailag elgondolt módjához hozzájáruló, egy ennél ugyanakkor megtalálható természeti mechanizmusról alkotott fogalom nélkül egyáltalában nem lehetne az ilyen teremtésről mint természeti alkotásról ítéletet mondani: így a fentebbi maxima magában hordja egyszersmind e két elv egyesülésének szükségszerűségét a dolgoknak mint természeti céloknak megítélésében, de nem azért, hogy az egyiket egészen vagy bizonyos részleteiben a másik helyére tegye. Hiszen annak helyén, amit (legalábbis mi) csak szándék szerint gondolunk lehetségesnek, nem lehet semmiféle mechanizmust feltételezni, és annak helyén, amit ennek alapján szükségszerűnek ismerünk meg, nem lehet olyanféle véletlenséget feltenni, amelynek célra lenne szüksége mint meghatározó okra: hanem csak az egyiket (a mechanizmust) rendelhetjük alá a másiknak (a céltudatos technicizmusnak), ami pedig egészen jól megtörténhetik a természeti célszerűség transzcendentális elve alapján.

Hiszen ahol célokat gondolunk bizonyos dolgok lehetőségének alapjaiként, ott fel kell tennünk olyan eszközöket is, amelyeknek hatótörvénye önmagában nem igényel semmiféle feltételezett célt, ennélfogva mechanikus, de mégis szándékos cselekedetek alárendelt oka lehet. Így még a természet szerves alkotásaiban is, de méginkább akkor elgondolható a természet alkotásaiban a mechanikus törvényeknek a teleológiaiakkal való valamely nagy és szinte általános kapcsolata, ha mi ezen alkotások végtelen mennyiségétől indíttatva a szándékost a természeti okok különös törvények szerinti összefüggésében (legalábbis megengedett hipotézis által) a reflektáló ítélőerő *általános elvének* fogadjuk el, mármost a természet egésze (a világ) számára is, anélkül, hogy felcserélnénk ezek megítélésének elveit és az egyiket a másik helyébe tennénk; mert az anyag teleológiai megítélésében, még ha az a forma, amelyet ölt, csak mint szándék szerint lehetséges ítélhető meg, de természete szerint, a mechanikai törvényeknek megfelelően, ennek az elképzelt célnak eszközként is alárendelhető, jóllehet — mivel ennek az egyesíthetőségnek alapja abban van, ami a természetnek sem az egyik, sem a másik (sem mechanizmus, sem célkapcsolat), hanem érzékfeletti szubsztrátuma, amelyről semmit sem tudunk — a mi (emberi) eszünk számára az ilyen tárgyak lehetőségének ezt a két elképzelésmódját nem szabad összeolvasztani, de mi azt csak a végokok összekapcsolása szerint egy magasabbrendű értelemre alapozva tudjuk megítélni, ami által így a magyarázat teleológiai módjától semmit sem veszünk el.

Minthogy azonban egészen meghatározatlan és eszünk számára mindig is meghatározhatatlan, hogy mennyi része van a természet mechanizmusának mint eszköznek a benne levő valamennyi végső szándékhoz, és egyáltalán még az is feltehető a természet lehetőségének fentemlített intelligibilis elve miatt, hogy rendszerint mind a kétféle általánosan egybehangzó törvény alapján lehetséges (a fizikai és a végokok törvénye), jóllehet azt a módot, ahogyan ez végbemegy, egyáltalán nem láthatjuk be: így azt sem tudjuk, hogy milyen messzire terjed a számunkra lehetséges magyarázat mechanikus módja, hanem csak ennyi bizonyos: hogy bármilyen messzire jussunk is benne, ez mégis mindig elégtelen lesz azokhoz a dolgokhoz, amelyeket egyszer már mint természeti célokat elismerünk, és így

nekünk, értelmünk természete alapján, ezeket az okokat mindenestül egy teleológiai elv alá kell rendelnünk.

Ezen alapszik mármost ez a követelmény, és — amiatt a fontosság miatt, amellyel a természetnek a mechanizmus elve alapján álló tanulmányozása elméleti észhasználatunk számára rendelkezik — az a feladat is, hogy oly mértékben mechanikusan magyarázzuk a természet minden alkotását és eseményét, még a legcélszerűbbet is amennyire módunkban áll (amelynek korlátait e kutatási módszeren belül nem tudjuk megadni), de emellett soha se tévesszük szem elől, hogy végül mégis alá kell rendelnünk őket a célok szerinti kauzalitásnak, amelyeket mi a cél fogalmát illetően az ész számára a kutatás céljára eszünk lényeges minősége szerint csak meg is szabhatunk, nem véve figyelembe ezeket a mechanikus okokat.

A TELEOLÓGIAI ÍTÉLŐERŐ MÓDSZERTANA

79.§. *Vajon úgy kell-e tárgyalni a teleológiát, mintha a természettanhoz tartoznék?*

Valamennyi tudománynak meghatározott helyet kell elfoglalnia a tudományok enciklopédiájában. Ha ez filozófiai tudomány, akkor helyét vagy az elméleti, vagy a gyakorlati részben kell kijelölni, és ha helye az elsőben van, akkor vagy a természettanban — amennyiben azt mérlegeli, ami a tapasztalat tárgya lehet (következésképpen testtan, lélektan és a világgal foglalkozó általános tudomány) —, vagy pedig (a világnak mint minden tapasztalati tárgynak őskoráról) az istenről szóló tanban van a helye.

Mármost az a kérdés: milyen hely illeti meg a teleológiát? Beletartozik-e vajon a (tulajdonképpen úgynevezett) természettudományba vagy a teológiába? A kettő közül egyikhez feltétlenül; hiszen az egyikből a másikba való átmenethez semmiféle tudomány nem tartozhatik, mert ez csak a rendszer tagolását vagy szervezetét jelenti, de nem az abban elfoglalt helyet.

Hogy nem tartozhatik a teológiához mint annak egy része, noha használata ebben igen fontos, ez önmagában világos. Hiszen ennek tárgya a természeti alkotások és ezeknek okai; és jóllehet ez utóbbira úgy utal, mint valamely természeten kívüli és természet feletti bizonyított okra (mint az isteni szerzőre), ezt a természetszemléletben mégsem a meghatározó, hanem csak a reflektáló ítélőerő számára teszi (hogy a világban levő dolgok megítélését ilyen eszme révén az emberi értelemnek megfelelően, regulatív elvként irányítsa).

De úgy látszik, éppily kevéssé tartozik a természettudományba is, amelynek meghatározó és nem pusztán reflektáló elvekre van szüksége, hogy a természeti okozatoknak objektív okokat adjon meg. Valójában a természet elméletének vagy jelenségeinek mechanikus magyarázata számára ható okaik révén azáltal semmit sem nyerünk, ha azokat a céloknak egymáshoz való viszonya szerint szemléljük.

A természet céljainak alkotásaiban való elhelyezkedése — amennyiben ezek teleológiai fogalmakon alapuló rendszert alkotnak — tulajdonképpen csak az olyan természetleíráshoz tartozik, amelyet egy különös vezérfonal szerint kell megfogalmaznunk: ahol az ész ugyan nagyszerű tanítójellegű és gyakorlatilag sokféle szempontból célszerű munkát végez, de ezeknek a formáknak keletkezéséről és belső lehetőségéről semmiféle felvilágosítást nem ad, amellyel tulajdonképpen mégis az elméleti természettudománynak kell foglalkoznia.

A teleológia mint tudomány tehát semmiféle doktrinához nem tartozik, hanem csak a kritikához, éspedig egy különös megismerőképességhez, nevezetesen az ítélőerő kritikájához. De amennyiben a priori elveket tartalmaz, megadhatja és meg is kell adnia azt a módszert, ahogyan a természetről a végokok elve alapján ítéletet kell alkotni; és ilyen módon a módszertana legalábbis negatív hatást gyakorol az elméleti természettudományos eljárásra és arra a viszonyra is, amelyet ez elfoglalhat a metafizikában a teológiával szemben, mint annak propedeutikája.

80.§. *Miért rendeljük a mechanizmus elvét a teleológiai alá valamely dolognak mint természeti célnak magyarázatában*

Önmagában egészen korlátlan annak jogosultsága, hogy minden természeti alkotás magyarázatának pusztán mechanikus módjából induljunk ki, de az a *képesség*, hogy egyedül ezzel *beérjük*, értelmünk természete szerint — amennyiben ennek a dolgokkal mint természeti célokkal van tennivalója — nemcsak nagyon korlátozott, hanem pontosan körülhatárolt is; nevezetesen úgy, hogy az ítélőerő valamely elve alapján pusztán az előbbi eljárás segítségével semmit sem érhetünk el ez utóbbiak magyarázatával kapcsolatban, tehát az ilyen alkotások megítélését ugyanakkor mindig a teleológiai elvnek kell alárendelnünk.

Tehát ésszerű, sőt hasznos a természeti mechanizmust a természeti alkotások magyarázata céljából mindaddig nyomon követni, amíg csak ez valószínűséggel megtehető, sőt ezt a kísérletet még csak fel sem szabad adni azért, mert önmagában lehetetlen, hogy ezen az úton rátaláljunk a természet célszerűségére, hanem azért, mert ez

számunkra mint emberek számára lehetetlen, amennyiben ahhoz az érzéki szemléleten kívül egy minden képességünket teljesen túlszárnyaló egyéb valami is megkövetelhető lenne, és a természet intelligibilis szubsztrátumának egy meghatározott megismerése, amelyből magából a jelenségek mechanizmusának oka különös törvények szerint lenne megadható.

Hogy tehát a természetkutató munkája ne járjon pusztán veszteséggel, úgy az olyan dolgok megítélésében, amelyeknek mint természeti céloknak fogalma kétségtelenül megalapozott (a szerves lények), mindig valamiféle olyan eredeti szervezetet kell alapul vennie, amely azt a mechanizmust maga is felhasználja arra, hogy más szerves formákat teremtsen meg, vagy a sajátját fejlessze ki új alakokká (amelyek mégis és mindig is ebből a célból s ennek megfelelően) alakulnak.

Dícséretes dolog, ha az összehasonlító anatómia segítségével úgy megyünk végig a szerves természetek nagy alkotásán, hogy lássuk: vajon nincs-e itt olyan rendszerhez hasonlatos valami — éspedig a teremtő elv alapján —, anélkül, hogy szükségünk volna arra, hogy megálljunk a puszta megítélési elvnél (amely az azok létrehozására való belátás számára nem ad felvilágosítást), és bátortalanul feladjunk minden igényt ezen a területen a természetbe való bepillantásra. Annyi állatfaj megegyezése egy bizonyos közös sémában, amely — úgy látszik — nemcsak a csontrendszerükben, hanem a többi részek elrendezésében is alapul szolgál, ahol a vázak oly csodálatraméltó egyszerűsége, az egyik megrövidülése s a másik meghosszabbodása révén, s ezeknek a részeknek eltűnése, amazoknak pedig feltárulkozása által a speciesek olyan gazdagságát tudta létrehozni, gyenge reménysugárt ébreszt a lélekben — noha csak halványat —, hogy itt azért valamit el lehet kezdeni a természet mechanizmusának elvével, amely nélkül természettudomány egyáltalán nem létezhetik. A formáknak ez az analógiája, amennyiben ezek úgy látszanak, hogy minden különbség mellett is egy közös ősképnek megfelelően jöttek létre, megerősíti az ezek valóságos rokonságáról való feltevést, azt ugyanis, hogy ezek egy közös ősanyától származtak, az egyik állatfajnak a másikhoz való fokozatos közeledése által, kezdve onnan, ahol a cél elve leginkább igazoltnak látszik, nevezetesen az embertől egészen a poli-

pig s ettől egészen a mohákig és zuzmókig s végül a természet legalacsonyabb, számunkra észrevehető fokáig: a nyers anyagig, amelyből és amelynek erőiből látszólag a természet egész olyan technikája származik mechanikus törvények szerint (azokhoz hasonlóan, amelyek szerint a kristályképződésben működik), amely számunkra a szerves lényekben olyannyira felfoghatatlan, hogy úgy hisszük: ehhez feltétlenül egy más elvet kell kigondolnunk.

Itt a természet *archeológusának* szabadságában áll, hogy a természet legrégebbi forradalmainak fennmaradt nyomaiból, annak minden előtte ismeretes vagy sejtett mechanizmusa alapján származtassa a teremtményeknek ezt a nagy családját (hiszen így kell ezt elképzelnünk magunknak, ha a nevezett általánosan összefüggő rokonságnak egy eredete van). Azt is felteheti, hogy annak a földnek — amely éppen hogy kibontakozott kaotikus állapotából — az anyaöle (egy nagy állathoz hasonlóan) csak szüljön először kevésbé célszerű formájú teremtményeket, majd ezek ismét másokat, amelyek nemzési helyüknek és egymás közötti viszonylataiknak megfelelőbben alakulnak ki; míg maga ez az anyaméh meg nem merevedik, meg nem csontosodik, szüléseit meghatározott, tovább nem elfajzó speciesekre korlátozza, és ez a sokféleség úgy marad, ahogyan e termékeny alkotóerő — műveletének végével — lezárult. — Csakhogy végül mindazonáltal ennek az általános anyának egy minden ilyen teremtményre célszerűen ráállított szervezetet is kell tulajdonítani, ellenkező esetben az állat- és növényvilág alkotásainak célformája — lehetősége szerint — sehogy sem gondolható el.[40]

[40] Az ész merész kalandjának nevezhetjük az ilyenféle hipotézist; és ugyan kevesen akadhatnak még a legélesebb elméjű természetkutatók között is, akiknek ez olykor nem fordult meg a fejében. Hiszen ez éppen nem értelmetlen, mint a *generatio aequivoca*, amelyen ugyanis egy szerves lénynek a nyers szervetlen anyag mechanikája által létrehozott teremtését értjük. Ez még mindig a *generatio univoca lenne* a szó legáltalánosabb értelmében, ha csak valami szerves egy másik szervesből keletkeznék, még ha akadna ezek között a lények között az előbbitől specifikusan különböző is; pl. ha bizonyos vízi állatok fokozatosan mocsári állattá s ezekből néhány nemzés után szárazföldi állatokká válnának. A priori — a puszta ész ítéletében — ez nem ellentmondó. Csakhogy erre nem nyújt példát a tapasztalat, amely szerint minden nemzés, amelyet ismerünk, inkább *generatio homonyma* s nemcsak *univoca*, ellentétben a szervetlen anyagból való létrehozással; hanem ez a teremtés magában a szervezetben

Akkor azonban a magyarázat okát csupán tovább kitolta, és nincs joga arra, hogy magának tulajdonítsa a két világ (növény és állatvilág — *A szerk.*:) kialakulásának a végokok feltételétől való függetlenítését.

Sőt, ha azt találjuk, ami a változást illeti, amelynek a szerves nemek bizonyos egyedei véletlenségből alá vannak vetve, hogy az így megváltozott jelleg öröklődő, s felvesszük a nemzőerőbe, akkor ezt a változást bízvást nem ítélhetjük meg másként, mint egy speciesben eredetileg jelenlevő célszerű hajlam esetleges kifejlődéseként a fajfenntartás céljából; mert a hozzá hasonlónak nemzése egy szerves lény általános belső célszerűsége esetében közeli kapcsolatban áll azzal a feltétellel, hogy semmit sem veszünk fel a nemzőerőbe, ami nem tartozik bele a még ki nem fejlődött eredeti adottságok valamelyikének egy ilyen célrendszerébe. Ha ugyanis eltávolodunk ettől az elvtől, akkor nem tudhatjuk bizonyosan, hogy a most egy speciesben feltalálható forma több darabja nem lehet-e éppen így véletlenül céltalan eredetű; és a teleológia elve: hogy ugyanis egy szerves lényben semmit sem ítélhetünk célszerűtlennek abból, ami annak fajfenntartásában megmarad, ezáltal az alkalmazásban nagyon is megbízhatatlanná válna, s csakis az őstörzs számára lenne érvényes (ezt azonban már nem ismerjük).

Akik minden ilyen természeti cél számára szükségesnek találják az ítéletalkotás valamely teleológiai elvét, egyszóval azt, hogy elfogadjanak egy architektonikus értelmet, azokkal szemben Hume azt az ellenvetést teszi: hogy éppen ilyen joggal kérdezhetnénk, hogyan lehetséges egy ilyen értelem, azaz hogyan találkozhatott össze célszerűen egyetlen lényben az a számos képesség és tulajdonság, amely egy ugyanakkor végrehajtó hatalommal is rendelkező értelem lehetőségét megadja. Csakhogy ez az ellenvetés semmis. Hiszen az egész nehézség, amely egy önmagában célokat tartalmazó és csak általuk felfogható dolog első nemzésére vonatkozó kérdést körülvesz, azon az érdeklődésen alapszik, hogy ezen alkotásban levő egymáson kívüli sokrétűség összekapcsolási alapjának milyen az egysége, mivel, ha ezt

---

a teremtővel egynemű alkotást hoz létre és sohasem találjuk meg a *generatio heteronymát*, amennyire a természetre vonatkozó tapasztalati ismeretünk elér.

az alapot egy létrehozó oknak mint egyszerű szubsztanciának értelmében tételezzük, ez a kérdés, amennyiben az teleológiai, kielégítő válaszhoz jut, ha viszont az okot pusztán az anyagban mint sok szétesőszubsztancia halmazában keressük, akkor az elv egysége teljesen hiányzik azok képződésének belső célszerű formája számára; és az anyag *önkényuralma* jelentőség nélküli szó azokban az alkotásokban, amelyek értelmünk számára csak mint cél foghatók fel.

Innen van, hogy azok, akik az anyag objektív célszerű formái számára az anyag lehetőségének legfőbb okát keresik anélkül, hogy annak értelmet tulajdonítanának, szívesen teszik a világ egészét egy egységes mindent átfogó szubsztanciává (panteizmus), vagy pedig (ami csak az előbbi pontosabb magyarázata) számos, de egy egységes *egyszerű szubsztanciában* benne rejlő meghatározás foglalatává (spinozizmus), pusztán azért, hogy hozzájuthassanak minden célszerűség feltételéhez, az oknak olyan *egységéhez*, amelynél ugyan eleget tesznek a feladat egyik feltételének, nevezetesen a célvonatkozások egységének egy egyszerű szubsztancia puszta ontologikus fogalma segítségével, de a másik feltétel számára, nevezetesen annak következményeihez való viszonya mint cél számára, amely által azon ontológiai alap a kérdést illetően közelebbről kell hogy meghatározható legyen, semmit sem adnak, tehát az *egész* kérdésre semmiképpen sem válaszolnak. Ez akkor is mindenképpen megválaszolatlan marad (eszünk számára), ha a dolgoknak ez ősokát nem mint egyszerű *szubsztanciát* képzeljük el, és annak a rajta alapuló természeti formák, nevezetesen a célegység specifikus minőségéhez való tulajdonságát nem mint intelligens szubsztanciáét, ennek ez utóbbihoz fűződő viszonyát pedig — amiatt az esetlegesség miatt, amit mindenben felelünk, amit csak mint célt lehetségesnek gondolunk — nem mint valamely *okság* viszonyát képzeljük el.

81.§. *A mechanizmusnak a teleológiai elvhez kapcsolódó társulásáról egy természeti cél mint természeti alkotás magyarázatában*

Mint ahogy a természet mechanizmusa az előbbi paragrafus szerint nem elegendő arra, hogy egy szerves lény lehetőségét eszerint gondoljuk el, hanem (legalábbis megismerőképességünk minősége szerint)

eredendően egy szándékosan cselekvő oknak kell alárendelve lennie; éppoly kevéssé elégséges egy ilyen lény puszta teleológiai oka arra, hogy azt egyúttal mint a természet alkotását szemléljük és ítéljük meg, ha az utóbbi mechanizmusa nem társul az előzőhöz, mintegy céltudatosan cselekvő ok eszközeként, amely okok céljainak mindazonáltal a természet a maga mechanikus törvényeiben alá van rendelve. Eszünk nem fogja fel a kauzalitás ilyen két egészen különböző módja egyesítésének lehetőségét, a természet kauzalitásának — a maga általános törvényszerűségében — egy olyan ideával, amely azt egy különös formára korlátozza, amihez önmagáért semmiféle okot nem tartalmaz; ez a természet érzékfeletti szubsztrátumában rejlik, amelyről igenlően semmit sem határozhatunk meg, csupán hogy ez az a magánvaló lényeg, amelynek csak jelenségeit ismerjük. Az az elv azonban, hogy mindent, amiről feltesszük, hogy ehhez a természethez (phaenomenon) tartozik, és amit természeti alkotásnak kell feltennünk, azzal mechanikus törvények által is összekapcsoltnak kell elgondolnunk, nem kevésbé marad e törvények hatalmában, mert a kauzalitás ilyen fajtája nélkül a szerves lények mint természeti célok mégsem lennének természeti alkotások.

Ha mármost e lények teremtésének teleológiai elvét feltesszük (amint ez másként nem is lehetséges), akkor belsőleg célszerű formája okának alapjául vagy az okkazionalizmust, vagy pedig a prestabilizmust vehetjük. Az előző szerint az abban keveredő anyag — a magasabbrendű világ-ok eszméjének megfelelően — minden egyes párosodása alkalmával közvetlenül szerves képződményt alkotna; a második (a prestabilitás) szerint a kezdeti alkotásokba csak az azok bölcsessége számára való hajlamot adná meg, amelyek segítségével egy szerves lény magához hasonlókat hoz létre és a species állandóan fenntartja önmagát, hasonlóképpen folyamatosan pótlódik az egyedek vesztesége annak a természetnek segítségével, amely egyszersmind elpusztításukon is munkálkodik. Ha feltesszük a szerves lények teremtésének okkazionalizmusát, akkor minden természet teljesen veszendőbe megy ezáltal, s vele együtt az ész minden olyan használata is, hogy ilyenféle alkotás lehetőségéről ítéljen; emiatt tételezhetjük fel, hogy senki sem fogadja el ezt a rendszert, akinek valamilyen formában fontos a filozófia ügye.

A *prestabilizmus* mármost ismét kétféle módon járhat el. Ez ugyanis minden egyes önmagához hasonlótól nemzett szerves lényt az előző *eduktumának* vagy produktumának tekinti. A nemzéseknek mint puszta eduktumoknak rendszerét *individuális preformációnak* vagy *evolúciós elméletnek* hívjuk; a nemzéseknek mint produktumoknak a rendszerét az *epigenézis* rendszerének nevezzük. Ez utóbbi a *generikus preformáció* rendszerének is nevezhető, mert a nemző alkotóképessége — tehát a specifikus forma mégis csak *virtuálisan* preformált volt annak a belső célszerű hajlamnak megfelelően, amely törzsének osztályrésze. Ennek megfelelően az individuális preformációs elmélettel szemben álló elméletet helyesebben *involúciós elméletnek* is (vagy beskatulyázási elméletnek) nevezhetjük.

Az *evolúciós elmélet* védelmezői, tehát — akik minden individuumot kiemelnek a természet alkotó erejéből, hogy ezt közvetlenül a teremtő kezéből származtassák — mégsem merészelték, hogy ezt az okkazionalizmus hipotézise alapján úgy engedjék megtörténni, mintha a párosodás olyan puszta formalitás lenne, amelyen belül egy legfelső értelmes világ-ok azt határozta volna el, hogy minden alkalommal sajátkezűleg alakítja ki a magzatot, és az anyának csak a magzat növesztését és táplálását engedje át. Ezek azután a preformáció mellett álltak ki, mintha nem volna mindegy, hogy az ilyen formákat a világ kezdetétől vagy további folyamatából származtatjuk-e természetfeletti módon és mintha nem lehetne inkább megtakarítani az esetenkénti teremtéssel a természetfeletti berendezkedéseknek azt a nagy tömegét, amelyek megkövetelhetők lennének ahhoz, hogy a világ kezdetén alkotott embrió kifejlődéséhez a szükséges hosszú idő folyamán ne szenvedjen a természet pusztító erőitől és sértetlen maradjon, hasonlóképpen az ilyen előre megalkotott lények mérhetetlenül nagyobb száma, mint ami valaha is kifejlődhetnék, és azokkal együtt ezáltal ugyanannyi teremtmény szükségtelenné és céltalanná válnék. Csakhogy mégis legalább ebben akartak átengedni valamit a természetnek, hogy ne kerüljenek teljesen a hiperfizikába, ami minden természeti magyarázatot nélkülözhet. Igaz ugyan, hogy ragaszkodtak saját hiperfizikájukhoz még azzal is, hogy a torzszülöttek esetében (akiket lehetetlen természeti célnak tartanunk) csodálatraméltó célszerűséget találnak, mégha csak az is lenne a célja,

hogy egy anatómus valamikor megütközzék ezen mint céltalan célszerűségen és leverő csodálkozást érezzen. De a korcsok nemzését semmiképpen sem tudták beleilleszteni a preformációs rendszerbe, hanem kénytelenek voltak a hímteremtmény magjának — amelyről különben semmi mást nem ismertek el, mint azt a mechanikus tulajdonságot, hogy az embrió első táplálékául szolgál — még célszerűen alakító erőt is tulajdonítani: amelyet pedig két azonos nemnek (Gattung) teremtménynemzése esetén egész alkotása szempontjából a kettő közül egyikről sem akartak elismerni.

Ha viszont az *epigenézis* védelmezője esetében nem ismernénk is azt a nagy előnyt, amellyel az az előbbivel szemben a tapasztalati okok tekintetében elmélete bizonyításához rendelkezik, az ész mégis már előre elfogult lenne — kivételes jóindulattal — a magyarázat módjával szemben, mert a természetet azoknak a dolgoknak szempontjából tekinti, amely dolgokat eredetileg csak a célok kauzalitása szerint tud magának mint lehetségest elképzelni, vagy legalábbis ami a fajfenntartást illeti, mint önmagát létrehozót és nemcsak mint kifejlesztőt látja — és így a természetfeletti lehető legkevesebb felhasználásával az első kezdet utáni minden továbbit mégis a természetre bíz (anélkül azonban, hogy valamit is meghatározna erről a kezdetről, amelynél a fizika egyáltalán csődöt mond, próbálkozzék bár az okoknak olyan láncolatával, amilyennel csak akar).

Az epigenézis ezen elmélete tekintetében senki sem tett többet akár annak bizonyítására, akár alkalmazása igazi elveinek megalapozására, részben pedig túlmerész felhasználásának korlátozására, mint *Blumenbach* udvari tanácsos úr. E képződmények magyarázatának minden fizikai módját a szerves anyagnál kezdi. Hiszen joggal nyilvánítja észellenesnek azt, hogy a nyers anyag eredetileg teremtette magamagát mechanikus törvények szerint; hogy az élettelen természetből élet keletkezett, és hogy az anyag magától illeszkedhetett bele egy önmagát megtartó célszerűség formájába; egyúttal azonban megengedi, hogy legyen a természet mechanizmusának egy meg nem határozott, mégis ugyanakkor félreismerhetetlen része, egy eredeti organizáció ezen számunkra kifürkészhetetlen elve mellett, amihez az anyag képességét (megkülönböztetve az anyagban általában

benne rejlő pusztán mechanikus formáló erőtől) egy szerves testben (egyszersmind az előbbi magasabb irányítása és útmutatása alatt álló) formáló ösztönnek nevezi.

82.§. *A szerves lények külső viszonyaiban levő teleológiai rendszerről*

Külső célszerűségen azt értem, amikor a természet egyik dolga a másiknak valamely célhoz eszközül szolgál. Olyan dolgok mármost, amelyeknek nincs belső célszerűségük, vagy lehetőségüknek ez nem előfeltétele, pl. föld, levegő, víz stb., mindazonáltal nagyon célszerűek lehetnek külsőlegesen, azaz más lényekkel való viszonyban; de ezeknek mindenkor szerves lényeknek, vagyis természeti céloknak kell lenniük, hiszen különben nem lehetne őket eszközként megítélni. Így nem lehet a vizet, levegőt és földet a hegyek felhalmozódása eszközének tekinteni, mert ezek önmagukban semmit sem tartalmaznak, ami célok szerinti lehetőségük számára alapot követelne meg, ilyen vonatkozásban tehát az okuk sohasem képzelhető el egy (ahhoz felhasználható) eszköz predikátumán belül.

A külső célszerűség egészen más fogalom, mint a belsőnek az a fogalma, amely egy tárgy lehetőségével függ össze, tekintet nélkül arra, hogy a valósága maga cél-e vagy sem. Egy szerves lényre vonatkozóan még megkérdezhetjük: miért létezik ez? de az olyan dolgok felől nem egykönnyen, amelyeken csak a természeti mechanizmus hatását ismerjük fel. Hiszen amazokban már a belső lehetőségeikhez fűződő célok szerinti kauzalitást képzelünk el, egy teremtő értelmet, és ezt a tevékeny képességet az értelem meghatározó okára, a szándékra vonatkoztatjuk. Csak egyetlen olyan külső célszerűség van, amely a szervezetben levő belsővel összefügg és anélkül, hogy kérdéses lehetne, mi is a célja az így szervezett lény létezésének, mégis egy eszköz külső viszonylatában célul szolgál. Ilyen mindkét nembelinek a szervezete az egymásra való vonatkozásban a maguk módja szerinti fajfenntartásra; hiszen itt még mindig felvethető a kérdés — akárcsak egy individuum esetében: miért kell egy ilyen párnak léteznie? A felelet: Ez mindenekelőtt egy *szervező* egészet jelent, noha nem oly módon megszervezettet, amely egyetlenegy testben van.

Ha pedig megkérdik, miért létezik egy dolog, akkor a válasz vagy az: létezése és nemzése semmiféle vonatkozásban nincs egy célok szerint cselekvő okkal, és akkor mindig megértjük ennek keletkezését a természet mechanizmusából; vagy pedig létezésének (mint esetleges természeti lénynek) van valamilyen szándékos alapja, és ezt a gondolatot bajosan választhatjuk el egy szerves dolog fogalmától, mert — minthogy egyszer belső lehetőségének a végokok valamely kauzalitását és egy ennek alapul szolgáló eszmét kell tulajdonítanunk — ennek az alkotásnak egzisztenciáját másként, mint célt nem is tudjuk elgondolni. Hiszen azt az elképzelt okozatot nevezzük *célnak*, amelynek képzete ugyanakkor a létrehozására szolgáló értelmesen cselekvő oknak meghatározó alapja is. Ebben az esetben tehát vagy azt mondhatjuk: egy ilyen természeti lény egzisztenciájának célja önmagában van, azaz ez nemcsak pusztán cél, hanem *végcél* is; vagy azt, hogy ez rajta kívül más természeti lényekben van, azaz célszerűen létezik, de nem mint végcél, hanem egyszersmind szükségszerűen mint eszköz.

Ha azonban áttekintjük az egész természetet, akkor benne mint természetben egyetlen lényt sem találunk, amely igényt tarthatna arra a kiváltságra, hogy a teremtés végcélja legyen; sőt, akár be is lehet a priori bizonyítani: hogy az, ami még talán a természet számára *végső cél* lehetne minden elgondolható meghatározás és tulajdonság alapján, amivel ezt felruházni szeretnénk, mint természeti dolog mégsem lehetne soha *végcél*.

Ha a növényvilágot nézzük, akkor azon mérhetetlen termékenység révén, amellyel majd minden talajon elterjed, kezdetben arra a gondolatra juthatunk, hogy benne a természet mechanizmusának pusztán olyan alkotását lássuk, mint amit a természet az ásványvilág képződményeiben mutat. A növényvilágban megnyilatkozó leírhatatlanul bölcs szervezettség közelebbi ismerete azonban nem engedi, hogy megmaradjunk ennél a gondolatnál; hanem arra a kérdésre késztet: Miért léteznek ezek a teremtmények? Ha erre így felelünk magunknak: az állatvilág számára, amely ebből táplálkozik, hogy oly sokféle fajban terjedhessen el a földön, akkor ismét felvetődik a kérdés: Hát ezek a növényevő állatok miért léteznek? A felelet körülbelül ez lenne: a ragadozók számára, amelyek csak abból

képesek táplálkozni, ami él. Végül itt a kérdés: Ezek pedig a természet előbbi területeivel együtt? Az ember számára, a legsokrétűbb felhasználásra, amelyre értelme tanítja meg őt mindezen teremtmények közül, és ő a teremtés végső célja itt a földön, mert ő itt az egyetlen lény, amely képes magának célokról fogalmat alkotni és eszével megteremteni a célszerűen alakult dolgok halmazából a célok rendszerét.

Linné lovaggal a látszólag fordított utat is járhatjuk, és mondhatjuk azt: a növényevő állatok azért léteznek, hogy mérsékeljék a növényvilág buja növését, amely azoknak sok fajtáját elfojtaná; a ragadozók azért, hogy amazok falánkságának határt szabjanak; végül az ember azért, hogy ezeket üldözve és számukat csökkentve, bizonyos egyensúlyt teremtsen a természet alkotó és romboló erői között. S ilyen módon az ember, bizonyos vonatkozásban bármennyire is szeretné a cél megtiszteltetését, más vonatkozásban ismét csupán az eszköz rangjára tarthat számot.

Ha a földi teremtmények nemeinek (Gattung) sokrétűségében s azoknak egymáshoz fűződő külső viszonyaiban mint célszerűen konstruált lényeknél egy objektív célszerűséget teszünk meg alapelvnek, akkor az ész értelmében történik, hogy ebben a viszonylatban ismételten a természet valamennyi területének bizonyos végokok szerinti szervezetét és rendszerét gondoljuk el. Csakhogy itt a tapasztalat látszólag élesen ellentmond az ész-maximáknak, kiváltképpen a természet végső célját illetően – amelyet pedig mégis meg kell követelni az ilyen rendszer lehetőségéhez, és amit mi sehol másutt nem tételezhetünk, mint csak az emberben –, mivel a természet inkább az ember szempontjából tette a legkevesebb kivételt, mint a sok állatfaj bármelyikénél, hogy mind a romboló erőket, mind az alkotó erőket illetően, mindent ez erők cél nélküli mechanizmusának vessen alá.

Az első, amit a természeti lények célszerű egészének elrendezése szempontjából szándékosan kell a földön a maga helyére tenni, az bizonyára e természeti lények lakhelye, a talaj, valamint az az elem, amelyen és amelyben boldogulniuk kellene. Csakhogy valamennyi szerves alakulás ezen alapja minőségének pontosabb ismerete nem tesz tanúságot semmi másról, mint teljesen cél nélkül működő,

még mindig inkább pusztító, mint teremtést, rendet és célokat elősegítő okokról. A föld és a tenger nemcsak régi hatalmas pusztulások emlékeit foglalja magában, amelyek őket és a rajtuk, illetve bennük levő valamennyi teremtményt érték, hanem egész felépítésük, az egyik térségei és a másik határai egészen a kaotikus állapotban működő természet vad mindenható ereje alkotásának látszanak. Bármennyire célszerűnek látsszék is most a föld alakja, felépítése és lejtője a levegőből várható vizek felvételéhez, a legkülönbözőbb földrétegek közt elhelyezkedő erek számára (sokféle alkotáshoz) és a folyamok medréhez: közelebbi vizsgálatuk mégis azt bizonyítja, hogy ezek részben mint a vulkanikus, részben mint vízi erupciók vagy az óceán háborgásainak puszta hatásai jöttek létre: ez éppen úgy vonatkozik ennek az alakulatnak első keletkezésére, mint ahogy különösképpen vonatkozik emennek későbbi, ugyanakkor első szerves teremtményeinek pusztulásával járó átalakulására.[41] Ha mármost a lakóhely, a mindezen teremtmény számára szolgáló anyaföld (a szárazföldnél) és anyaöl (a tengernél) semmi másról nem ad tanúbizonyságot, mint keletkezésének teljesen cél nélküli mechanizmusáról: hogyan és milyen joggal követelhetünk meg és állíthatunk ez utóbbi alkotások számára más eredetet? Mégha mindjárt az ember ezeken a forradalmakon kívül maradt is — mint ezt a természeti pusztulások maradványainak legpontosabb vizsgálata (Camper megítélései szerint) látszólag be is bizonyítja —, mégis annyira függ a többi földi teremtménytől, hogy ha elismerjük a természetnek a többiek felett mindenütt működő mechanizmusát, az embert szintén idetartozónak kell tekintenünk, mégha mindjárt az értelme (leg-

[41] Ha a természet leírása számára egyszer már elfogadott *természetrajz* (Naturgeschichte) névnél meg kell maradnunk, akkor azt, amit az előbbi betű szerint jelent — ugyanis a föld hajdani *régi* állapotának olyan elképzelését, amelyről még ha nem is remélhetünk semmiféle bizonyosságot, de mégis okkal kockáztathatunk meg feltevéseket, ellentétben a művészetével —, a *természet archeológiájának* nevezzük. Az előbbihez tartoznának a kövületek, éppen úgy, mint ahogy az utóbbihoz a metszett kövek stb. Hiszen ha valóban egy ilyenen (a „föld elmélete" elnevezés címén) állandóan, noha — amint ez illik is — lassan munkálkodunk, akkor ezt az elnevezést éppen nem egy pusztán elképzelt természeti kutatásnak szentelnénk, hanem egy olyannak, amelyre maga a természet szólít fel és hív bennünket.

alábbis nagyobbrészt) a természet pusztításai közepette meg is menthette őt.

Ez az érv azonban — úgy látszik — többet bizonyít, mint amit az a szándék tartalmaz, aminek érdekében felállítottuk: nevezetesen nemcsak azt, hogy az ember nem lehet a természet végső célja, és hogy ugyanazon okból a földön levő szerves természeti dolgok halmaza nem lehet célok rendszere; hanem azt is, hogy még az előzőleg természeti céloknak tartott természeti alkotásoknak sem lehet más eredetük, mint a természet mechanizmusa.

Ámde a szerves természeti lények antinómiájának fenti megszüntetésekor — keletkezésük mechanikus és teleológiai módjának alapján — azt láttuk: hogy mivel ezek a maguk különös törvényei szerint (amelyeknek rendszeres összefüggéséhez viszont nincs kulcsunk) alkotó természet szempontjából pusztán a reflektáló ítélőerő elvei, amelyek ugyanis magánvaló eredetüket nem határozzák meg, csupán azt mondják ki, hogy mi értelmünk és eszünk szerint azt az ilyenféle lényeknél nem gondolhatjuk el másként, mint végokok alapján; a kísérletekben tanúsított lehető legnagyobb igyekezet, sőt merészség, hogy ezeket mechanikusan magyarázzuk, nemcsak megengedett, de erre az ész fel is szólít bennünket, tekintet nélkül arra, hogy tudjuk: ezzel értelmünk különös jellegének és korlátozottságának szubjektív okai miatt sohasem készülhetünk el (s nem mintha a teremtés mechanizmusa valamely magánvaló célok szerinti eredetnek ellentmondana); és hogy végül a természet érzékfeletti elvében (akár rajtunk kívül, akár bennünk) nagyon is jól helyet foglalhat annak a kétféle módnak az egyesítése, ahogyan magunknak a természet lehetőségét elképzeljük, amennyiben az elképzelésnek a végokok szerinti módja csupán eszünk használatának szubjektív feltétele, amikor az a tárgyakról alkotott ítéletet nemcsak jelenségeknek akarja tudni, hanem magukat ezeket a jelenségeket elveikkel együtt az érzékfeletti szubsztrátumra kívánja vonatkoztatni, hogy ezek egységének bizonyos törvényeit lehetségesnek találja, amiket másképpen mint célok által (amelyek közül az ész érzékfelettiekkel is rendelkezik) nem képes elképzelhetővé tenni.

83.§. *A természetnek mint teleológiai rendszernek végső céljáról*

Az előzőekben megmutattuk: elegendő okunk van arra, hogy az emberről ne csak mint minden szerves lényről, természeti célként alkossunk ítéletet, hanem itt a földön mint a természet *végső céljáról is*, amelynek vonatkozásában minden más természeti dolog célok rendszerét alkotja, bár az ész alaptételei szerint nem a meghatározó, hanem a reflektáló ítélőerő számára. Ha mármost magában az emberben kell fellelnünk azt, amit a természettel való kapcsolata révén mint célt kell elősegíteni, akkor ez vagy olyanféle cél, hogy ez maga a természet jótéteményeivel kielégíthető, vagy pedig mindenféle olyan célra való alkalmasság és ügyesség, amire az ember a természetet (belsőleg vagy külsőleg) felhasználhatja. A természet első célja az ember *boldogsága* lenne, a második az ember *kultúrája*.

A boldogság fogalma nem olyan, amelyet az ember mintegy ösztöneiből absztrahál és így a benne rejlő állatiságból merít, hanem egy állapot puszta *eszméje*, amellyel az ember ezt az állapotot adekvátá akarja tenni puszta empirikus feltételek közepette (ami lehetetlen). Az ember ezt az eszmét önmaga számára körvonalazza, éspedig olyannyira különböző módon, a képzelőerővel és érzékekkel összefonódott értelme által, sőt ezt olyan gyakran változtatja, hogy a természet, ha az ember önkényének teljesen alá is lenne vetve, egyáltalában semmi határozott általános és szilárd törvényt nem tudna elfogadni, hogy összhangban legyen ezzel az ingadozó fogalommal, és így azzal a céllal is, amelyet mindenki önkényesen tűz maga elé. De még ha le is szállítja arra a valóságos természeti szükségletre, amelyben nemünk (Gattung) általánosan összhangban van önmagával, vagy másfelől akármilyen magasra is fejlesszük azt az ügyességet, hogy magunknak elképzelt célokat teremtsünk, akkor sem lehet soha elérni azt, amit az ember boldogságon ért, és ami valójában az ember tulajdonképpeni végső természeti célja (nem a szabadság célja), hiszen természete nem olyan, hogy valaha is lemondjon tulajdonáról, valamint az élvezetről, és valaha is ki tudjon elégülni. Másfelől nagy tévedés, hogy a természet őt különös kegyeibe fogadta volna, és valamennyi állat közül jótetteivel tüntette volna ki; sőt, hogy az embert inkább éppen oly kevéssé kímélte a maga pusztító

behatásaiban: pestisben, éhségben, árvízben, fagyban, más kis és nagy állatok támadásaiban és hasonlókban, mint akármelyik más állatot; sőt mi több, hogy a benne magában rejlő természeti adottságok értelemellenessége az embert ilyen nyomorúságba dönti, sőt még a saját maga által kieszelt szenvedésekbe és még a saját neme okozta egyéb bajokba is, a zsarnokság elnyomása, a háborúk barbársága stb. által, és ő maga is, amennyire rajta áll, saját nemének pusztulásán munkálkodik, hogy célja a rajtunk kívül létező természet legnagyobb jóindulata esetén sem lenne elérhető a természet valamely rendszerében itt a földön, még ha ez a mi specieszünk boldogulására is irányulna, mert a bennünk rejlő természet erre nem fogékony. Így tehát az ember mindig csak egy láncszem a természeti célok láncolatában, bizonyos célok tekintetében ugyan elvnek számít, amelyre őt a természet adottságaiban látszólag kijelölte, amennyiben ő (az ember) önmagát teszi azzá, de mégis a többi láncszem mechanizmusában rejlő célszerűség fenntartására szolgáló eszköz is. A természetnek ugyan címzetes ura, mint az egyetlen lény a földön, amelynek értelme van, azaz olyan képessége, hogy önkényesen célokat tűzzön maga elé, és ha a természetet teleológiai rendszernek tekintjük, az ember rendeltetése szerint a természet végső célja; de mindig csak feltételesen, nevezetesen, hogy ő azt megérti, és megvan az akarata is, hogy annak és saját magának olyan célvonatkozást adjon, amely a természettől függetlenül önmagának elégséges, tehát végcél lehessen, amelyet azonban egyáltalán nem a természetben kell keresnie.

Ahhoz azonban, hogy kitaláljuk azt, amibe — legalábbis az embernél — a természetnek ezt a végső célját helyezzük, először azt kell kikutatnunk, mit is képes nyújtani a természet, hogy az embert előkészítse arra, amit neki magának kell megtennie ahhoz, hogy végcél lehessen, és ezt mindazoktól a céloktól el kell különítenünk, amelyeknek lehetősége olyan feltételeken alapszik, amelyeket csakis a természettől várhatunk el. Ilyenféle a földi boldogság, amelyen az emberben és az emberen kívül levő, a természet által lehetővé tett emberi célok foglalatát értjük; ez minden céljának anyaga a földön, amely — ha a természetet teszi egyedüli céljává — képtelenné teszi az embert arra, hogy létének valamely végcélt tételezzen és azt ezzel

összehangolja. Tehát az embernek a természetben levő valamennyi céljából csak a formális szubjektív feltétel marad meg, nevezetesen az a rátermettség, hogy magának egyáltalán célokat képes kitűzni és (célmeghatározásában függetlenül a természettől) a természetet szabad céljai maximáinak megfelelően általában mint eszközt használni tudja, azon túl, amit a természet a rajta kívül található végcél szempontjából elvégezni képes, és ami így végső céljának tekinthető. Egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképpen a maga szabadságában) *a kultúra*. Tehát csak a kultúra lehet az a végső cél, amelyet okunk van az emberi nemre való tekintettel a természethez kapcsolni (és nem az ember saját boldogsága a földön, vagy az, hogy ő akár csak a legjobb eszköz is lenne ahhoz, hogy a rajta kívül létező ész nélküli természetben rendet és egyetértést teremtsen).

De nem minden kultúra elegendő a természetnek ehhez a végső céljához. Az *ügyességé* természetesen a célok előmozdítására szolgáló rátermettség legfontosabb szubjektív feltétele egyáltalán, de mégsem elegendő arra, hogy előmozdítsa az *akaratot* céljai megválasztásában és meghatározásában, amelyek valamely célokra való rátermettség egész terjedelméhez hozzá tartoznak. A rátermettség ez utóbbi feltétele, amelyet a nevelés (fegyelem) kultúrájának nevezhetnénk, negatív jellegű, és az akaratnak olyan vágyak zsarnokságától való megszabadulásában áll, amelyek bennünket, bizonyos természeti dolgokhoz kötődve, képtelenné tesznek arra, hogy magunk válaszszunk, amennyiben engedjük, hogy az ösztönök béklyóinkká váljanak, amelyeket a természet csupán vezérfonal helyett adott nekünk, hogy az állatiság rendeltetését magunkban el ne hanyagoljuk, vagy akár meg ne sértsük, hiszen végül is elég szabadok vagyunk ahhoz, hogy az ösztönöket megfékezzük vagy utánuk engedjünk, kiterjesszük vagy megrövidítsük, ahogy az ész céljai ezt megkövetelik.

Az ügyesség az emberi nemben nem fejlődhet ki másképpen, mint az emberek közötti egyenlőtlenség segítségével; mivel legtöbben az élet szükségleteit mintegy mechanikusan teremtik meg anélkül, hogy ehhez különleges ügyeskedésre volna szükségük, gondoskodva olyan más emberek nyugalmáról és kényelméről, akik a kultúra, a tudomány és a művészet kevésbé szükséges részeit

munkálják ki, és ezek az elnyomás, sanyarú munka és kevés élvezet állapotában tartják amazokat, amely osztályra viszont a magasabban állók kultúrájából egy és más lassan-lassan mégis kiterjed. A szenvedések azonban a kultúra fejlődésével (amelynek tetőpontját — amikor a nélkülözhetőhöz való vonzódás már a nélkülözhetetlent kezdi megrövidíteni — luxusnak nevezzük) mindkét oldalon olyan hatalmasan megnövekszenek, az egyiken idegen erőszak, a másikon a belső elégedetlenség által; de a cifra nyomorúság mégis az emberi fajban rejlő természeti hajlamok fejlődésével függ össze, és magát a természet célját itt mégis elérjük, még ha az mindjárt nem is saját célunk. Az a formális feltétel, amely mellett a természet egyedül képes elérni ezt a maga végső szándékát, az emberek egymás közötti viszonyaiban az az állapot, ahol törvényszerű erőszakot helyezünk szembe az egymással kölcsönösen ellentétes szabadság csorbításával egy olyan egészben, amelyet *polgári társadalomnak* nevezünk, hiszen csak ebben valósulhat meg a természeti hajlamok legnagyobb mérvű kifejlődése. Ehhez a fejlődéshez azonban, ha ugyan az emberek elég okosak lennének arra, hogy ezt kitalálják, és elég bölcsek arra, hogy készséggel vessék alá magukat kényszerének, még szükséges lenne egy világpolgári totalitás, azaz valamennyi olyan államnak rendszere, amelyeknél fennáll az a veszély, hogy egymásra hátrányosan hathatnak. Ennek hiányában és olyan akadálynál, amilyent a becsvágy, uralomvágy és bírvágy — különösen azoknál, akik a hatalmat a kezükben tartják — egy ilyen tervnek még a lehetőségével is szembeállít, a háború elkerülhetetlen (amelyben részben darabokra szakadnak az államok és kisebbekre oszlanak, részben egy állam más kisebbeket kebelez be és nagyobb egész kialakítására törekszik); és ez mégis csak egy rugóval több, hogy a legmagasabb fokra fejlesszen minden olyan tehetséget, amely a kultúrát szolgálja — ahogyan a háború az emberek nem szándékos (féktelen szenvedélyektől indított) kísérlete, de még mélyebben elrejtve talán a legmagasabbrendű bölcsességé abból a célból, hogy ha nem is tudja megteremteni a törvényes rendet az államok szabadságával, és ezáltal az államok morálisan megalapozott rendszerének egységét, de mégis fel tud rá készülni, és a legborzasztóbb szorongattatások ellenére, amelyekkel az az emberi nemet sújtja, s talán azzal a még nagyobbal,

amellyel az arra való állandó felkészülés a békében szorongat (miközben a nép boldogságának reménye a nyugalmi állapotot illetően mindig messzebb távolodik).

Ami azoknak a hajlamoknak a diszciplínáját illeti, amelyekhez — ha úgy határozzuk meg magunkat, mint egy állatfajt — a természeti adottságok igen célszerűek, de amelyek az emberiség fejlődését nagyon megnehezítik, akkor a kultúrát illető ezen második követelmény tekintetében a természet egy célszerű törekvése mutatkozik meg egy olyan tökéletesedésre, amely fogékonnyá tesz bennünket magasabb célok iránt, mint amilyencket maga a természet képes nyújtani. Vitathatatlan azoknak a bajoknak a túlsúlya, amelyekkel az ízlés egészen annak idealizálásáig való kifinomodása, s maga a tudományokban rejlő luxus mint a hiúság tápláléka áraszt el bennünket az ezáltal létrehozott hajlamok kielégítetlen tömege révén, de a természetnek azt a célját sem szabad félreismerni, hogy az ilyen hajlamok nyerseségéből és féktelenségéből egyre többet elvegyen — amely hajlamok inkább a bennünk levő állatiassághoz tartoznak, és a magasabbrendű hivatásunk irányában való tökéletesedésnek leginkább útjában állanak (az élvezet iránti hajlamok) —, és az emberiség fejlődésének helyet biztosítson. A szépművészet és a tudományok, amelyek egy általánosan közölhető tetszés és a csiszolódás és finomodás révén, ha nem is erkölcsileg jobbá, de jólneveltté teszik az embert a társadalom számára, sok mindent elvesznek az érzéki hajlam zsarnokságából, és ezáltal előkészítik az embert egy olyan uralomra, amelyben csak az észnek lehet hatalma, közben azok a bajok, amelyekkel bennünket részben a természet, részben az emberek elviselhetetlen önzése sújt, egyszersmind mozgósítják, felfokozzák és megacélozzák a lélek erőit, hogy azok ne legyenek rajtunk úrrá és így éreztessék velünk a bennünk rejtve levő magasabb célokra való rátermettséget.[42]

[42] Ha csak annak alapján akarjuk felbecsülni, hogy milyen értéke van az életnek *számunkra*, amit *élvezünk* (minden hajlam összességének természetes célja, a boldogság alapján), akkor az könnyen eldönthető. Ez az érték nulla alá süllyed; hiszen ki akarná az életet ugyanazok között a feltételek között újra kezdeni, vagy akár egy új, maga felvázolta (a természeti folyamatnak mégis megfelelő) terv alapján, ami azonban szintén csak az élvezetre irányulna?

84.§. *A világ létezésének végcéljáról, azaz magáról a teremtésről*

Végcél az a cél, amelynek másra nincs szüksége, csakis saját lehetősége feltételére.

Ha a természet célszerűsége számára annak puszta mechanizmusát fogadjuk el magyarázó oknak, akkor nem kérdezhetjük: a dolgok mi célból léteznek a világon; hiszen akkor egy ilyen idealista rendszer szerint csak a dolgok fizikai lehetőségéről van szó (amelyeket magunknak célként elgondolni puszta tárgy nélküli okoskodás lenne), magyarázzuk mármost a dolgoknak ezt a formáját véletlennek vagy vak szükségszerűségnek, a kérdés mindkét esetben üres kérdés lenne. Ha azonban elfogadjuk a világban levő célkapcsolatot reálisnak és számára a kauzalitás, azaz egy *szándékosan cselekvő* ok egy különös fajtáját, akkor nem maradhatunk meg annál a kérdésnél: mi célból van a világ dolgainak (szerves lényeknek) ilyen vagy olyan formája, és másokkal szemben miért helyezi azokat a természet ilyen vagy olyan viszonyok közé – hanem ha már egyszer egy olyan értelmet gondolunk, amelyet úgy kell tekintenünk, mint az ilyen formák lehetőségének okát, ahogyan azokat a dolgokon valóban megtaláljuk, akkor abban az után az objektív ok után kell kérdezősködnünk, amely képes lenne meghatározni ezt az alkotó értelmet egy ilyenféle okozathoz, amely aztán az a végcél, amiért az ilyen dolgok léteznek.

Az imént azt mondtam: hogy a végcél — mivel feltétlen — nem olyan cél, amelynek kieszközlésére és eszméjének megfelelő létrehozására a természet elégséges lenne. Hiszen semmi sincs a természetben (mint valamely érzéki lényben), amire vonatkozólag a benne magában található meghatározó ok ne lenne mindig ismételten

---

De hogy micsoda értéke lehet az életnek annak következtében, amelyet azon célok szerint folytatva foglal magában, amilyen céljai a természetnek velünk vannak és ami abban áll, *amit csinálunk* (nemcsak élvezünk), de ahol mi mégis mindig pusztán eszközök vagyunk egy meghatározatlan végcélhoz, ezt fentebb megmutattuk. Tehát nem marad más hátra, mint az az érték, amelyet saját életünknek magunk adunk azáltal, amit nemcsak teszünk, hanem a természettől olyan függetlenül teszünk célszerűen, hogy maga a természet egzisztenciája is csak ilyen feltétel mellett lehet cél.

feltételezett; és ez nemcsak a kívülünk levő (anyagi), hanem a bennünk levő (gondolkodó) természetre is érvényes: jól értsük meg, hogy én magamban csak azt szemlélem, ami természet. Olyan dolognak azonban, amely szükségképpen a maga objektív minősége miatt állítólag mint egy értelmes ok végcélja létezik, olyanfélének kell lennie, hogy ez a célok rendjében semmi egyéb feltételtől ne függjön, mint csak saját eszméjétől.

Mármost csak egyetlenegy olyanféle lény van a világon, amelynek kauzalitása teleológiai, azaz célra irányuló, és egyben úgy van alkotva, hogy azt a törvényt — amely szerint neki magának kell célokat meghatároznia — saját maga számára mint feltétlent kell elképzelni és mint a természeti feltételektől függetlent, magánvalósága szerint azonban mint szükségszerűt. Az ilyenfajta lény az ember, de *noumenon*nak tekintve; az egyetlen olyan természeti lény, amelynek esetében mi mégis valamely érzékfeletti képességet *(a szabadságot)* ismerhetünk fel, sőt a kauzalitás törvényét annak a tárgyával együtt, amit az magának mint legfelsőbb célt kitűzhet (a legfőbb jót a világon) a maga minősége szerint.

Az emberről mármost (s így minden értelmes lényről a világon) mint morális lényről nem kérdezhetünk meg mást: mi célból (quem finem) létezik. Létezése a legfőbb célt önmagában hordja, amelynek — amennyire képes — alárendelheti az egész természetet, legalábbis amely célnak ellenére nem tarthatja magát a természet semmiféle hatásának kiszolgáltatva. — Ha mármost a világ dolgainak mint egzisztenciájuk szerint függésben levő lényeknek, egy célok szerint cselekvő legfőbb okra van szükségük, akkor az ember a teremtés végcélja; hiszen nélküle az egymásnak alárendelt célok láncolata nem lenne tökéletesen megalapozott; és csak az emberben, de benne is csak mint a moralitás szubjektumában található meg a célok tekintetében feltétlen törvényalkotás, amely őt így egyedül teszi képessé arra, hogy olyan végcél legyen, amelynek az egész természet teleológiailag alá van rendelve.[43]

[43] Ha az lehetséges volna, hogy az eszes lények boldogsága a világon a természet célja lenne, akkor az a természetnek *végső célja* is lenne. Legalábbis a priori nem lehet belátni, miért nem így kellett elrendeződnie a természetnek, mert a természeti mechanizmus révén ez a hatás — legalábbis amennyire mi

85.§. *A fizikoteológiáról*

A *fizikoteológia* az ész kísérlete, hogy a természet *céljaiból* (amelyeket csak empirikusan lehet megismerni) a természet legfőbb okára és ennek tulajdonságaira következtessen. A *morálteológia* (etikoteológia) lenne az a kísérlet, hogy az eszes lények morális céljából a természetben (amely a priori ismerhető meg) erre az okra és ennek tulajdonságaira következtessünk.

Az első természetes módon megelőzi a másodikat. Hiszen ha a világban levő dolgokról, egy világ-okra *teleológiailag* akarnánk következtetni, akkor legelőször a természet céljainak kell adva lenniük, amelyek számára később egy végcélt keresünk, és azután e végcél számára keressük e legfőbb ok kauzalitásának elvét.

A teleológiai elv alapján lehet és kell is, hogy számos természeti kutatás megtörténjék anélkül, hogy okunk lenne kérdezősködni azon lehetőségnek az oka után, amit a természet különböző alkotásaiban megtalálunk, hogy hogyan kell céltudatosan cselekedni. Ha viszont mármost erről is fogalmat akarunk alkotni, akkor ehhez

---

látjuk — alkalmasint lehetséges lenne. De a moralitás s az ennek alárendelt célok szerinti kauzalitás természeti okokból végképpen lehetetlen; hiszen cselekvésre való rendeltetésének elve érzékfeletti, tehát a célok rendjében az egyetlen lehetséges, ami a természet szempontjából mindenképpen feltétlen, és szubjektuma ezáltal a teremtés *végcéljává* minősül, amely végcélnak az egész természet alá van rendelve. A boldogság azonban — amint azt az előző paragrafusban a tapasztalat tanúbizonysága alapján megmutattuk — mégcsak nem is a *természet valamely célja* az ember szempontjából, előnyben más teremtményekkel szemben: nagy tévedés, hogy a *teremtés végcéljának kellene lennie.* Az emberek viszont a boldogságot mindig végső szubjektív céljukká tehetik. Ha azonban a teremtés végcélja felől kérdezősködöm: hogy mi célból kell embereknek létezniük? akkor egy objektív legmagasabb célról van szó, amint azt a legfőbb ész a maga alkotásához megkövetelné. Ha erre mármost azt feleljük: azzal, hogy léteznek olyan lények, amelyeknek ez a legfelsőbb ok hasznára lenne, akkor ellent mondunk annak a feltételnek, amelynek az ember esze még boldogsága legforróbb kívánságát is alárendeli (nevezetesen saját belső morális törvényalkotásával való megegyezését). Ez bizonyítja, hogy a boldogság csak feltételezett cél, tehát az ember csak mint morális lény lehet a teremtés végcélja; ami viszont állapotát illeti, a boldogság csak mint következmény az ama céllal való megegyezésnek mértéke szerint, mint létének céljával állna kapcsolatban.

végképpen nem nyerhetünk továbbmutató bepillantást, csak a reflektáló ítélőerő maximáját, hogy ugyanis, ha számunkra a természetnek csak egyetlen szerves alkotása lenne megadva, akkor megismerőképességünk minősége szerint ennek nem gondolhatnánk el semmi más alapját, mint magának a természetnek valamely okáét (legyen ez az egész természeté vagy csak annak ezen részéé), amelyben benne rejlik az ehhez fűződő kauzalitás az értelem révén; ez olyan megítélési elv, amely által a természeti dolgoknak s azok eredetének magyarázatában ugyan nem jutunk tovább, de ami mégis megnyit számunkra némi bepillantást a természeten túlra, hogy esetleg közelebbről tudjuk meghatározni egy őslényeg különben oly kevéssé gyümölcsöző fogalmát.

Mármost azt mondom: a fizikoteológia, bármennyire szorgalmasan is műveljék azt, semmit sem tárhat fel nekünk a teremtés *végcéljáról;* hiszen még csak az utána való kérdezősködésig sem ér el. Igazolhatja ugyan egy értelmes világ-ok fogalmát, mint egy szubjektív megismerőképességünk természete számára egyedül alkalmas fogalmat az olyan dolgok lehetőségéről, amelyeket célok alapján tehetünk érthetővé, de képtelen tovább meghatározni ezt a fogalmat, akár elméleti, akár gyakorlati szempontból; és nem éri el célját, hogy egy teológiát megalapozzon, hanem mindig csak fizikai teleológia marad, mert a benne rejlő célvonatkozást csakis természetben feltételezettnek lehet és kell tekinteni, tehát azt a célt még csak kérdésessé sem képes tenni, amivégre maga a természet létezik (amihez az okot a természeten kívül kell keresnünk), amelynek meghatározott eszméjétől függ ennek a legfőbb értelmes világ-oknak a meghatározott fogalma, tehát egy teológia lehetősége.

Miben használnak a dolgok a világban egymásnak; miért jó az egy dologban levő sokrétűség magának ennek a dolognak; miért van okunk még arra a feltételezésre is, hogy a világon semmi sincs hiába, hanem a *természetben* minden jó valamire azzal a feltétellel, hogy bizonyos dolgoknak (mint céloknak) létezniük kell, emellett tehát eszünknek a maga képességében az ítélőerő számára nincs más elve az elkerülhetetlen teleológiai ítélet alkotása objektumának lehetőségére vonatkozóan, mint az, hogy a természet mechanizmusát egy értelmes világteremtő architektonikájának rendelje alá: a teleoló-

giai világszemlélet mindezt igen pompásan és a legcsodálatraméltóbban hajtja végre. Minthogy azonban az adatok, tehát azok az elvek, hogy egy intelligens világ-ok (mint a legnagyobb művész) e fogalmát *meghatározzuk*, pusztán empirikusak, nem engednek semmiféle olyan tulajdonságra tovább következtetni, mint amit nekünk a tapasztalat nyilvánít annak okozatai esetében, amelynek — mivel sohasem foghatja fel az egész természetet mint rendszert — gyakran (a látszat szerint) bele kell ütköznie ebbe a fogalomba és az egymásnak ellentmondó bizonyítékokba, de sohasem képes bennünket a természet fölé emelni, egzisztenciájának céljához és így annak a legfőbb intelligenciának meghatározott fogalmához, mégha képesek lennénk is az egész rendszert empirikusan áttekinteni, amennyiben puszta természetet érint.

Ha tisztázzuk magunknak azt a feladatot, amelynek megoldásánál a fizikoteológiának szerepe van, akkor annak megoldása könnyűnek látszik. Ha ugyanis az *istenségről* alkotott fogalmat rápazaroljuk minden általunk elgondolt értelmes lényre, amilyen lehet egy vagy több is, amelynek sok és igen nagy, de éppen nem minden tulajdonsága van meg ahhoz, amit egy lehető legnagyobb céllal összhangban levő természet megalapozásához egyáltalán meg lehet követelni, vagy pedig semmibe vesszük, hogy valamely elméletben önkényes pótlással egészítsük ki annak hiányosságát, amit a bizonyító okok kínálnak, és ahol csak ok van rá, hogy *sok* tökéletességet tételezzünk fel (és ugyan mi sok nekünk?), ott tartsuk magunkat jogosultnak hogy *minden lehetségest* tételezzünk; a fizikai teleológia így tart komolyan igényt arra a dicsőségre, hogy megalapozzon egy teológiát. Ha azonban annak kimutatását követelik meg: mi az, ami bennünket erre késztetne és azonfelül még fel is jogosítana, hogy ezeket a kiegészítéseket megtegyük, akkor az ész elméleti használatának elveiben hiába keresünk alapot a magunk igazolására, amely használat éppenséggel megköveteli, hogy a tapasztalat valamely tárgyának magyarázatakor azt ne ruházzuk fel több tulajdonsággal, mint amennyi empirikus adat található azok lehetőségéhez. Közelebbi vizsgálat után meglátnánk, hogy tulajdonképpen egy felsőbb lényről alkotott eszme, amely az ész legkülönbözőbb használatán (a gyakorlatin) alapszik, bennünk a priori alapul szolgál, és ez arra ösztönöz bennün-

ket, hogy kiegészítsük egy fizikai teleológia hiányos képzetét a természet céljainak ősokától egy istenség fogalmáig; és nem képzelnénk el magunknak helytelenül, hogy megteremtettük ezt az eszmét és vele együtt — a világ fizikai megismerésének elméleti észhasználata révén — még egy teológiát is, és még kevésbé azt, hogy ennek realitását bebizonyítottuk.

Nem lehet a régieknek oly nagy hibául felróni, hogy isteneiket részben képességeik, részben szándékaik és véleményeik szerint sokrétűen különbözőnek gondolták el, de valamennyit, sőt a főistenüket sem kivéve, még mindig emberi módon korlátozottan. Hiszen ha a dolgok elrendezését és folyamatait szemlélték a természetben, akkor ugyancsak elég alapot találtak arra, hogy annak okaként a mechanizmusnál valami többet is tételezzenek fel, és gyanítsák bizonyos legfőbb okok szándékait, amelyeket nem gondolhattak el másnak, mint emberfelettinek e világ gépezete mögött. Mivel azonban igen vegyesnek találták a jót és rosszat, a benne levő célszerűt és célszerűtlent — legalábbis a mi belátásunk számára —, és nem engedhették meg maguknak, hogy titokban mégis feltételezzenek olyan alapul szolgáló bölcs és jótékony célokat, amelyeknek bizonyítékát nem látták egy lehető legtökéletesebb teremtő önkényes eszméje céljából, így a legfőbb világ-okról alkotott ítéletük is bajosan sikerülhetett volna másképp, amennyiben ugyanis az ész puszta elméleti használatának maximái alapján egészen következetesen jártak el. Mások, akik mint fizikusok egyszersmind teológusok is akartak lenni, azt gondolták, hogy abban találnak kielégülést az ész számára, ha a természeti dolgok elvének abszolút egysége számára, amelyet az ész megkövetel, gondoskodtak az eszme segítségével egy olyan lényről, akiben mint az egyedüli szubsztanciában ezek összességükben csak benne rejlő meghatározások lennének, amely szubsztancia ugyan nem az értelem által a világ oka, de amelyben, mint szubjektumban mégis meg lehetne találni a földi lények minden értelmét; következésképpen olyan lény, aki ugyan nem célok alapján teremt valamit, de amelyben mégis minden dolognak cél és szándék nélkül is szükségszerűen egymásra kell vonatkoznia a szubjektum egysége miatt, amelynek puszta meghatározásai. Így vezették be a végokok idealizmusát, amennyiben ők a célszerűen kapcsolódó

szubsztanciák tömegének oly nehezen megoldható egységét az *egyetlennek* kauzális függéséről az *egyetlenben* való inherenciára változtatták, amely rendszer a következőkben, az inherens világlényeg oldaláról szemlélve, mint *panteizmus*, az egyedül létező szubjektum mint őslényeg (később) mint *spinozizmus* nemhogy nem oldotta meg a természet célszerűsége első okának kérdését, hanem azt inkább semmisnek nyilvánította, amennyiben ez utóbbi fogalmat megrabolva minden realitásától, egyáltalán egy dologról alkotott valamely általános ontológiai fogalom puszta félremagyarázásává tette.

Az ész használatának puszta elméleti elve szerint (egyedül ezen alapszik a fizikoteológia) sohasem teremthető meg egy istenség fogalma, amely a mi természetről alkotott teleologikus ítéletünk számára elégséges lenne. Mert a dolgok okozati összefüggésének megítélésében vagy minden teleológiát az ítélőerő puszta megtévesztésének nyilvánítunk, és a természet egy puszta mechanizmusának egyedüli elvéhez menekülünk, amely a szubsztancia egysége miatt, ami nem más, mint meghatározásainak sokfélesége, olyannak látszana szemünkben, hogy a célokhoz való valamely általános vonatkozást tartalmaz vagy pedig, ha a végokok ilyen idealizmusa helyett a kauzalitás ezen különös fajtájú realizmusának alaptételéhez kívánunk hűségesek maradni, akkor vagy sok, vagy csupán egyetlenegy őslényeget kell a természet céljánál alapul venni; mihelyt nekünk a róla alkotott fogalom megalapozásához semmi más nem áll rendelkezésünkre, csupán azok a tapasztalati elvek, amelyeket a világban található valódi célkapcsolatokról szűrtünk le, addig egyfelől tanácstalanok vagyunk azzal az egyenetlenséggel szemben, amelyet a természet a cél egységének szempontjából oly sok példán bemutat, másfelől valamely egyetlen értelmes oknak fogalmát eléggé meghatározottan sohasem vonhatjuk le — úgy, ahogyan azt a puszta tapasztalat által feljogosítva megalkotjuk — valamely, legyen az bármilyen (elméleti vagy gyakorlati) használható teológia számára.

A fizikai teleológia ugyan arra ösztönöz, hogy keressünk egy teológiát, de nem képes ilyent létrehozni, bármilyen mértékben fürkésszük is ki a természetet a tapasztalat útján és bármennyire segítségére is legyünk az ész-eszmék által (amelyeknek a fizikai feladatokhoz elméletieknek kell lenniük) a természetben felfedett

célkapcsolatnak. Mit segít az — panaszkodhatunk joggal —, hogy mindezeknek az elrendezéseknek egy számunkra mérhetetlen értelmet vettünk alapul, és megengedjük, hogy ezt a világot szándékok szerint rendezze el, ha a természet a végcélról mit sem mond, és nem is tud soha olyat mondani, ami nélkül a magunk számára nem teremthetünk mindezeknek a természeti céloknak semmiféle közös vonatkozási pontot, sem kielégítő teleológiai elvet, részben arra, hogy a célokat valamennyit egy rendszerben megismerjük, részben hogy magunknak a legfőbb értelemről mint egy ilyen természet okáról olyan fogalmat alkossunk, amely a rá teleológiailag reflektáló ítélőerőnk számára zsinórmértékül szolgálhatna? Akkor lenne ugyan műértésem a szórványos célok számára, de nem lenne *bölcsességem* egy olyan végcél számára, amelynek tulajdonképpen mégis tartalmaznia kell amannak meghatározó okát. De egy olyan végcél hiányában, amelyet csak a tiszta ész szolgáltathat a priori módon (mert minden cél a világon empirikusan feltételezett, és semmit sem tartalmazhat, csak ami erre vagy arra mint véletlen szándékra, nem pedig ami mindenképpen jó), és ami egyedül tanítana meg engem arra, hogy a természet legfőbb okának milyen tulajdonságait, milyen fokát s milyen viszonylatát kell elgondolnom, hogy erről mint teleológiai rendszerről alkossak ítéletet; hogyan és milyen jogon szabad itt nekem erről az őseredeti értelemről alkotott, igen korlátozott fogalmat tetszésem szerint kiterjeszteni, amely fogalmat csekély világismeretemre tudom alapítani, valamint ennek az őslényegnek arról a hatalmáról, amellyel a maga eszméit megvalósítja, és akaratáról, amellyel azt megteszi stb., és valamely mindentudó végtelen lénynek eszméjéig kiegészíteni? Ez, ha elméletileg kell megtörténnie, bennem magamban mindentudást tételezne fel azzal kapcsolatban, hogy képes vagyok a természet céljait teljes összefüggésükben belátni, s még ezen felül minden más lehetséges koncepciót elgondolni, amellyel összevetve a jelenlegi okkal ítélhető a legjobbnak. Hiszen az okozatnak enélkül a tökéletes ismerete nélkül nem következtethetek a legfőbb ok semmiféle olyan meghatározott fogalmára, amely csak egy minden szempontból végtelen intelligenciában, azaz egy istenség fogalmában lelhető fel, s nem teremthetem meg az alapot a teológia számára.

Tehát a fizikai teleológia minden lehetséges kiterjesztése esetén a fentebb említett alaptétel szerint ugyancsak elmondhatjuk, hogy megismerőképességünk természete és elvei alapján nem tudjuk elgondolni a természetet az általunk ismertté vált célszerű elrendeződésében másképpen, mint valamely értelem alkotását, amely értelemnek ez az elrendeződés van rendelve. Azt azonban számunkra az elméleti természetkutatás sohasem tárhatja fel, hogy ennek az értelemnek a természet egészével és megteremtésével még egy végső szándéka is lett volna (amely azután nem az érzéki világ természetében rejlene), hanem — a természet minden ismerete mellett is — meghatározatlan marad, vajon ez a legfőbb ok mindenütt egy végcél szerint lenne a természetnek ősoka, s nem inkább természetének bizonyos formák létrehozására szolgáló puszta szükségszerűségétől meghatározott valamely értelem révén (azzal analóg módon, amit az állatoknál művészi ösztönnek nevezünk) anélkül, hogy szükséges volna ezért akárcsak bölcsességet is tulajdonítani neki, még sokkal kevésbé magas fokú és alkotása tökéletességéhez megkövetelendő minden más sajátsággal összefüggő bölcsességet.

Tehát a fizikoteológia — a félreértett fizikai teleológia — csak mint a teológiához való előkészület (propedeutika) használható, s csak egy másik elv hozzájárulásával, amelyre támaszkodhat, elégséges ehhez a szándékhoz, nem pedig magánvalósága szerint, amint a neve fel akarja tüntetni.

86.§. *Az etikoteológiáról*

Van egy olyan ítélet, amelytől a legáltalánosabb értelem sem szabadulhat meg, ha a világban levő dolgok létezéséről és magának a világnak az egzisztenciájáról elmélkedik: hogy ugyanis hiábavalóan léteznék mindez a sokféle teremtmény, akármilyen nagy művészi elrendezésűek legyenek is, és akármilyen sokrétűen célszerű legyen is az egymásra vonatkoztatott összefüggésük, sőt mégoly sok rendszerének azon totalitása is, amelyet mi helytelenül világ-oknak nevezünk, ha nem lennének rajtuk emberek (egyáltalában eszes lények); azaz ember nélkül az egész teremtés puszta sivatag, hiábavaló és végcél nélküli lenne. De nem is az ember megismerőképessége (elméleti ész) az, amelyre való vonatkozásban a világon minden

más dolog létezése elsőnek kapja meg értékét, mintegy azáltal, hogy valaki itt van, aki a világot *szemlélni* tudná. Hiszen ha a világnak ez a szemlélete semmi mást nem tesz számára elképzelhetővé, mint végcél nélküli dolgokat, akkor abból, hogy azt megismerjük, a világ létezésének nem származhat értéke; és csak fel kell tételeznünk végcélját, amelyre való vonatkozásban már van a világ szemléletének valamely értéke. De nem is a tetszésnek és annak a teljességnek érzése az, amelyre való vonatkozásban a teremtés végcélját adottnak gondoljuk, azaz nem jólét, élvezet (akár testi, akár szellemi), egyszóval a boldogság, aminek alapján ezt az abszolút értéket becsüljük. Hiszen az, ha az ember itt van s ezt önmaga számára végső szándékká teszi, nem ad arról fogalmat, hogy akkor mily célból van itt egyáltalán és saját maga milyen értékkel rendelkezik, hogy egzisztenciáját önmagának kellemessé tegye. Tehát az embert már a teremtés végcéljaként kell feltételezni, hogy ésszerű alapunk legyen arra, miért kell a természetnek az emberi boldogsággal összhangban lennie, ha azt mint a célok elvei alapján létrejött abszolút egészet szemléljük. Tehát ez csupán a megkívánóképesség: de nem az, ami az embert a természettől (érzéki ösztönök által) függővé teszi, nem az, aminek szempontjából létezésének értéke azon alapul, amit befogad és élvez; hanem az az érték, amit egyedül ő képes magának megadni, és ami abban áll, amit ő tesz, ahogyan és amilyen elvek alapján cselekszik, nem mint a természet tagja, hanem megkívánóképességének *szabadságában;* azaz a jóakarat az, ami egyedül lehet létének abszolút értéke és amelyre való vonatkozásban a világ létezésének egy *végcélja* lehet.

Ezzel az egészséges emberi ész legközönségesebb ítélete is megegyezik: ugyanis, hogy az ember csak mint morális lény lehet a teremtés végcélja, ha a megítélést csak erre a kérdésre irányítjuk, s arra ösztönözzük, hogy ezt megkísérelje. Mit segít az — mondják majd —, hogy ennek az embernek oly sok tehetsége van, sőt, hogy ezzel buzgón tevékenykedik is, és ezáltal hasznos befolyást gyakorol a közösségre, és így nagy értéke van mind saját szerencsés körülményei, mind mások haszna tekintetében – ha nincs benne jóakarat? Ha őt benseje szerint tekintjük, megvetésre méltó objektum; és ha a teremtés általában nem végcél nélküli, akkor az, aki mint ember

ugyancsak hozzá tartozik, de mint rossz embernek egy morális törvények alatt álló világban ezeknek megfelelően el kell veszítenie szubjektív célját (a boldogságot), mint amely az egyetlen feltétel ahhoz, hogy egzisztenciája a végcéllal együtt létezhessen.

Ha mármost a világban célelrendezésre találunk, és amint azt az ész elkerülhetetlenül követeli, a célokat, amelyek csak feltételesek, egy feltétlen legfőbbnek, azaz végcélnak rendeljük alá: akkor látjuk be igazán könnyen, hogy ezek után nem a természetnek (azon belüli) valamely céljáról van szó, annyiban hogy létezik, hanem arról a céljáról, amely minden berendezettségével együtt jár, tehát a *teremtés végső céljáról* és ebben tulajdonképpen arról a legfőbb feltételről is, amely mellett egyedül létezhet egy végcél (azaz egy a világlényeg létrehozására szolgáló legfőbb értelem meghatározó oka).

Minthogy mármost az embert csak morális lénynek ismerjük el mint a teremtés célját, ezért van elsősorban okunk arra, hogy legalábbis a fő feltételt, a világot célok szerint összefüggő egésznek tekintsük és végokok rendszerének, főképpen azonban a természeti céloknak egy értelemmel bíró világ-okát mint olyan *elvre* való vonatkozását gondoljuk el, amely eszünk jellegéből kifolyólag szükségszerű, valamint a természetet és ezen első oknak tulajdonságait mint a célok birodalmában található legfőbb okot, és így határozzuk meg a fogalmat, amire a fizikai teleológia képtelen volt, mivel az csak meghatározatlan s éppen ezért mind elméleti, mind gyakorlati használatra alkalmatlan fogalmakat tudott erről létrehozni.

Az őslényeg kauzalitásának ebből az így meghatározott elvéből ezt az őslényeget nemcsak intelligenciaként és a természet számára mint törvényalkotót kell elgondolnunk, hanem mint törvényalkotó legfőbb hatalmat is a célok morális birodalmában. Az ő uralma alatt egyedül lehetséges legfőbb jóra való vonatkozásban, nevezetesen ésszerű lényeknek erkölcsi törvények közepette folyó egzisztenciájára ezt az őslényeget *mindentudónak* fogjuk elgondolni: hogy ezzel maga az érzületek legbelsőbb mozzanata (amely a világ eszes lényei cselekedeteiben a tulajdonképpeni erkölcsi értéket jelenti) se legyen előle elrejtve; *mindenhatónak* is gondoljuk, hogy az egész természetet ennek a legfőbb célnak megfelelővé tehesse; mindenek felett *jónak* és egyszersmind *igazságosnak*, mert ez a két tulajdonság

(egyesülve a bölcsességben) jelenti a világ legfőbb oka kauzalitásának feltételeit mint a morális törvények közepette létező legfőbb jót; továbbá így még az összes többi transzcendentális tulajdonságot is, mint amilyen az *örökkévalóság, mindenütt jelenvalóság* stb. (hiszen a jóság és igazságosság morális tulajdonságok), amelyeket egy ilyen végcélra való vonatkozásban fel kell tételeznünk, el kell benne gondolnunk. Ilyen módon egészíti ki a *morális teleológia fizikai* fogyatékosságát, megalapozva mindenekelőtt valamely *teológiát;* mivel az utóbbi, ha nem kölcsönzött volna észrevétlenül az előbbiből, hanem konzekvensen járt volna el, önmagában semmi mást, csak egy *démonológiát* alapíthatott volna, amely képtelen bármilyen meghatározott fogalomra.

De a világnak — a benne levő bizonyos lények morális célmeghatározása miatt — valamely legfőbb okra mint istenségre való vonatkozásának elve nem pusztán azáltal teszi ezt, hogy kiegészíti a fizikai-teleológiai bizonyító okot, és így ezt veszi szükségképpen alapul, hanem ahhoz önmagában is elégséges, és a figyelmet a természet céljaira irányítja, továbbá az annak formái mögött elrejtve nyugvó megfoghatatlan nagy művészet felkutatására, hogy azoknak az eszméknek, amelyeket a tiszta gyakorlati ész teremt, a természeti célokban megközelítő igazolást adjon. Hiszen a földi lény fogalma a morális törvények közepette a priori elv, s ennek alapján kell az embernek szükségszerűen ítéletet alkotnia. Hogy továbbá, ha mindenütt van egy szándékosan cselekvő és valamely cél felé irányuló világ-ok, ennek a morális viszonynak éppolyan szükségszerűen egy teremtés lehetőségének feltételévé kell válnia, mint a fizikai törvényeken alapulónak (ha ugyanis ennek az értelmes oknak is van végcélja), az ész a priori is úgy tekinti, mint ami számára a dolgok egzisztenciájának teleológiai megítélésére szolgáló szükségszerű alaptétel. Ez attól függ, van-e valamilyen az ész számára elégséges (spekulatív vagy gyakorlati) alapunk arra, hogy a célok szerint cselekvő legfőbb oknak *végcélt* tulajdonítsunk. Hiszen hogy ez azután eszünk szubjektív természete alapján és még ahogyan mi magunknak más lények eszét akárcsak elgondolni is kívánjuk, semmi más nem lehet, mint az *ember morális törvények között:* ez a priori bizonyosan érvényes lehet számunkra, viszont a természet céljait

a fizikai rendben a priori egyáltalán nem tudjuk megismerni, és kiváltképpen azt nem lehet semmi módon belátni, hogy a természet ilyen nélkül ne létezhetnék.

Megjegyzés

Képzeljünk el egy embert, a morális érzéshez illő kedélyhangulatának pillanataiban. Ha a szép természettől körülvéve létezésének nyugodt derűs élvezete hatja át, akkor szükségét érzi annak, hogy ezért valakinek hálás legyen. Vagy lássa magát egy más alkalommal ugyanebben a kedélyállapotban a kötelességek olyan tömegének közepette, amelyeknek csak önkéntes áldozatvállalással tud és akar is eleget tenni, akkor olyan szükségletet érez, mintha ezzel egyszersmind valami parancsot hajtott volna végre és egy legfőbb úrnak engedelmeskedett volna. Vagy pedig mintegy meggondolatlan módon vétett volna a kötelessége ellen, ami miatt ugyan éppen nem tartozott felelősséggel az embereknek, de ez esetben a szigorú önfeddés hangjai szólalnak meg benne, mintha egy olyan bíró hangja lenne, akinek erről számot kell adnia. Egyszóval: szüksége van egy morális intelligenciára ahhoz, hogy arra a célra, amiért ő maga is létezik, legyen egy lény, aki ennek megfelelően oka neki magának és a világnak. Hiábavaló ezek mögött az érzések mögött indítórugókat kiügyeskedni; hiszen ezek közvetlenül függnek össze a legtisztább morális érzülettel, mert *háládatosság*, *engedelmesség* és *alázatosság* (a megérdemelt fenyítés előtti megalázkodás), a kötelesség teljesítésére szolgáló különös kedélyhangulatok és a morális érzület kiszélesítésére hajlamos lélek itt csak önszántából gondol el valamely tárgyat, amely nincs a világban, hogy amennyiben lehetséges, egy ilyen iránt is teljesítse kötelességét. Tehát legalábbis lehetséges, és ehhez a morális gondolkodásmódban meg is van arra az alap, hogy elképzeljük egy lény egzisztenciájának tiszta morális szükségletét, amelyen belül erkölcsiségünk vagy több erőhöz jut, vagy (legalábbis elképzelésünk szerint) nagyobb tért nyer, nevezetesen az erkölcsiség gyakorlása számára új tárgyat szerez; ti. lehetséges, hogy elfogadunk egy morális-törvényalkotó lényt a világon kívül, minden tekintet nélkül elméleti bizonyítékra, még kevésbé az önző érdekre, tisztán

morális, minden idegen befolyástól mentes (emellett természetesen csakis szubjektív) okból, egy pusztán önmaga számára törvényt szabó tiszta gyakorlati ész puszta magasztalására. És noha a lélek ilyen hangulata ritkán fordul elő, vagy nem is marad meg tartósan, hanem futólagos, és tartós hatás nélkül, vagy az ilyen árnyképben elképzelt tárgy átgondolása nélkül múlna is el, s anélkül a fáradozás nélkül, hogy azt pontos fogalmak alá rendeljük: úgy ez a félreismerhetetlen ok mégis a bennünk levő morális adottság mint szubjektív elv arra vonatkozólag, hogy a világszemléletben ne elégedjünk meg természetes okokon alapuló célszerűségével, hanem hogy annak egy legfőbb, a természeten morális elvek szerint uralkodó okot tulajdonítsunk. — Ehhez még hozzájárul, hogy úgy érezzük, morális törvény kényszerít bennünket egy általános legfőbb cél felé irányuló törekvésre, de sem magunk, sem az egész természet nem képes ezt elérni; hogy nekünk csak annyiban szabad ítéletet alkotnunk, amennyiben arra törekszünk, hogy legyen egy a végcéljának megfelelő világ-ok (ha ugyan van ilyen); és így a gyakorlati ész egy tiszta morális alapja áll rendelkezésünkre ahhoz, hogy ezt az okot elfogadjuk (mivel ez minden ellentmondás nélkül megtörténhet), ha ugyan nem még ennél is többet, hogy ezt a törekvést hatásaiban egészen hiábavalónak ne tekintsük s ezáltal abba a veszélybe jussunk, hogy azt ellankadni engedjük.

Mindezzel kapcsolatban itt csupán annyit kell elmondani: hogy *a félelem* teremthet ugyan először *isteneket* (démonokat), de az *ész* morális elvei segítségével először volt képes *isten* fogalmát létrehozni (így van ez még akkor is, ha mint általában a természeti teleológiában az emberek nagyon tudatlanok vagy akár nagyon is kétségeskedők amiatt a nehézség miatt, hogy az ebben egymásnak ellentmondó jelenségeket egy kielégítően igazolt elv segítségével megszüntessék); és hogy isten létezésének belső *morális* célmeghatározása azt egészítette ki, ami a természetismeretből hiányzott, amennyiben ugyanis kimutatta, hogy minden dolog létezésének végcéljához — amihez az elv másként nem felel meg az észnek, csak etikailag — a legfőbb okot olyan tulajdonságokkal kell elgondolni (azaz mint istenséget), amelyekkel képes arra, hogy alávesse ennek az egyetlen szándéknak az egész természetet (amelyhez az pusztán eszköz).

87.§. *Isten létezésének morális bizonyítékáról*

Van olyan *fizikai teleológia*, amely elméletileg reflektáló ítélőerőnk számára elégséges bizonyító okot ad egy értelmes világ-ok létezésének elfogadására. De megtalálunk egy *morális teleológiát* is önmagunkban és még inkább egy (kauzalitásának) szabadságával megáldott eszes lény fogalmában általában, amelynek azonban — mivel a célvonatkozás a saját törvényével együtt önmagunkban a priori meghatározott, ennélfogva mint szükségszerű ismerhető fel — ebből a célból e belső törvényszerűség számára rajtunk kívül más értelmes okra nincs szüksége, éppoly kevéssé, mint ahogyan annál, amit mi az alakok mértani tulajdonságaiban (mindenféle lehetséges művészi gyakorlatra) célszerűnek találunk, nem szükséges egy olyan legfőbb értelemre feltekinteni, amelytől ezt kapták. De ez a morális teleológia mégis érint bennünket mint földi lényeket és így mint a világban más dolgokkal összefüggő lényeket: amely utóbbiak számára — akár mint célok számára, akár mint olyan tárgyak számára, amelyek tekintetében mi magunk vagyunk a végcél — éppen ezek a morális törvények teszik előírássá, hogy ítéletalkotásunkat rájuk irányítsuk. Mármost a szükségszerű kérdés ebből a morális teleológiából származik, amely teleológia a mi saját kauzalitásunknak célokra, éspedig egy a világban részünkről figyelembe veendő végcélra való vonatkozását illeti, hasonlóképpen a világ kölcsönös vonatkozását tekintve ama erkölcsi célra és e cél megvalósításának külső lehetőségére (amihez semmiféle fizikai teleológia nem adhat nekünk útmutatást): vajon az készteti-e ésszerű ítéletalkotásunkat arra, hogy túljusson a világon és a természetnek keressen egy értelemszerű legfőbb elvet a bennünk levő erkölcsire való azon vonatkozáshoz, amelynek alapján a természetet célszerűnek képzeljük el a magunk számára a morális belső törvényalkotásra, valamint annak lehető megvalósítására való vonatkozásban. Következésképpen kétségtelenül létezik egy morális teleológia; és ez éppen olyan szükségszerűen függ össze egyfelől a szabadság, másfelől a természet *nomotetikájával*, mint a polgári törvényalkotás azzal a kérdéssel, hogy hol kell a végrehajtó hatalmat keresnünk — és egyáltalán mindenben van összefüggés, amiben az észnek kell megadnia a dolgok egy bizonyos törvényszerű, csak eszmék

szerint lehetséges rendjének valóságelvét. — Mindenekelőtt az észnek az előrehaladását akarjuk megmutatni ettől a morális teleológiától és ennek a fizikaira való vonatkozásától a teológia irányába, majd elmélkedni kívánunk ennek a következtetési módnak lehetőségéről és kötelező voltáról.

Ha bizonyos dolgok létezését (vagy csak a dolgok bizonyos formáinak létezését is) esetlegesnek fogjuk fel, ennélfogva valami másnak, mint ami ok által lehetséges: akkor a legfőbb és így a feltételezetthez a feltétlen okot ehhez a kauzalitáshoz vagy a fizikai, vagy a teleológiai rendben kereshetjük meg (a *nexus effectivus* vagy *finalis* szerint). Azaz feltehetjük a kérdést: melyik a legfőbb teremtő ok? vagy mi ennek legfőbb (mindenképpen feltétlen) célja, azaz mi ezen, vagy akár minden alkotásuk teremtésének végcélja egyáltalán? amelynél azután természetesen feltételezzük, hogy ez az ok a cél képzetére képes, ennélfogva értelmes lény, vagy legalábbis mint ilyen lény törvényei szerint cselekvőt kell azt elgondolnunk.

Mármost ha az utóbbi rend végére járunk, ez olyan *alaptétel*, amelyet még a legegyszerűbb emberi észnek is közvetlenül elismeréssel kell fogadnia: hogyha mindenütt kell léteznie egy *végcélnak*, amelyet az észnek a priori kell megadnia, ez nem lehet más, mint az *ember* (minden értelmes földi lény) *morális törvényeknek alávetve*.[44] Hiszen (így

[44] Szándékosan mondom így: morális törvényeknek alávetve. Nem a morális törvények *szerinti* ember a teremtés végcélja, azaz egy olyan ember, aki e törvényeknek megfelelően viselkedik. Hiszen az utóbbi kifejezéssel többet mondanánk, mint amennyit tudunk: nevezetesen, hogy egy világalkotónak hatalmában állana megtenni azt, hogy az ember mindenkor morális törvényeknek megfelelően viselkedjék; ami feltételezi a szabadságról és a természetről alkotott fogalmat (amely utóbbiról egyedül gondolhatunk külső teremtőre), amelynek bepillantást kellene tartalmaznia a természet érzékfeletti szubsztrátumába és annak egyformaságát azzal, amit a kauzalitás a világban levő szabadság révén lehetővé tesz, ami azonban eszünk belátását messzemenően túlhaladja. Csak a *morális törvények közepette élő* emberről mondhatjuk el anélkül, hogy belátásunk korlátait meghaladnánk: létezése jelenti a világ végcélját. Ez tökéletesen meg is egyezik a világ folyására morálisan reflektáló emberi ész ítéletével. Úgy hisszük, hogy egy bölcs célvonatkozás nyomait a rosszal kapcsolatban is észre lehet venni, hacsak látjuk azt, hogy az elvetemült gazember nem hal meg előbb, mintsem gaztetteinek jól megérdemelt büntetését elszenvedte volna. A szabad kauzalitásról alkotott fogalmaink szerint a helyes vagy helytelen viselkedés rajtunk

ítéli mindenki): ha a világ csupa élettelen vagy részben ugyan élő, de ésszel nem rendelkező lényekből állana, akkor az ilyen világ létezésének semmiféle értéke nem lenne, mert nem élne rajta olyan lény, amelynek akár a legcsekélyebb fogalma is lenne az értékről. De még ha lennének is olyan eszes lények, akiknek az esze azonban a dolgok létezésének értéket csak a természetnek a hozzájuk fűződő viszonyában (jólétükben) képes tételezni, de egy ilyent eredetileg (szabadon) megalkotni nem lenne módja, akkor lennének ugyan a világban (relatív) célok, de nem lenne (abszolút) végcél, mert az ilyen eszes lények létezése még mindig céltalan lenne. A morális törvények viszont olyan sajátos természetűek, hogy valamit mint feltétlen célt írnak elő az ész számára, ennélfogva egyenesen úgy, ahogyan egy végcél fogalmának erre szüksége van; és csak az olyan ész egzisztenciája gondolható el egyedül mint valamely világ létezésének végcélja, amely a célvonatkozásban önmagának legfőbb törvénye lehet, más szóval eszes lények egzisztenciája morális törvények közepette. Ha viszont nem így áll a helyzet, akkor létezésének számára vagy semmiféle cél nem szolgál alapul az okban, vagy pedig végcél nélküli célok rejlenek benne.

A morális törvény mint szabadságunk használatának formális ésszerű feltétele csak önmagában köt bennünket, anélkül, hogy valamilyen céltól mint anyagi feltételtől függene; de mégis meghatároz számunkra is egy végcélt, amely kötelez bennünket arra, hogy törekedjünk utána: és ez a végcél a szabadság által lehetséges *legfőbb jó a világon.*

Az a szubjektív feltétel, amellyel az ember (és valamennyi fogalmunk szerint minden eszes véges lény is) a fentebbi törvények mellett

---

múlik; a világ kormányzásának legfőbb bölcsességét azonban abban tételezzük, hogy az a helyes viselkedés indítéka, de mindkettőnél az eredmény a morális törvények szerint elrendelt. Tulajdonképpen ezekben rejlik isten dicsőséges amelyet a teológusok nem ok nélkül neveztek a teremtés végső céljának. — Azt is meg kell még jegyeznünk, hogy a „teremtés" szón, ha élünk vele, nem értünk mást, mint amit itt elmondtunk: ti. egy *világ létezésének* vagy a benne levő dolgoknak (szubsztanciáknak) okát; amint azt ennek a szónak tulajdonképpeni fogalma is magával hozza *(actuatio substantiae est creatio)*: ez tehát nem foglalja máris magában egy szabadon működő, következésképpen értelmes ok feltételezését (amelynek létezését akarjuk mindenekelőtt bizonyítani).

magának valamely végcélt tételezhet, ez a boldogság. Következésképpen a világon lehetséges legfőbb s amennyire rajtunk áll, mint végcél előmozdítandó fizikai jó a *boldogság:* hogy az ember azon objektív feltétel mellett boldog, ha összhangba kerül az erkölcsösség törvényével mint a saját méltóságának törvényével.

A morális törvény által nekünk feladott végcélnak ezt a két követelményét azonban minden észbeli képességünk latbavetésével sem vagyunk képesek pusztán természeti okok által *összekapcsolva* és a gondolt végcél eszméjének megfelelően elképzelni. Tehát egy ilyen cél *gyakorlati szükségszerűségének* erőink felhasználása révén alkotott fogalma nem egyezik meg megteremtése *fizikai lehetőségének* fogalmával, ha szabadságunkkal semmi más (valamely eszköznek) kauzalitását nem kapcsoljuk össze, mint a természetét.

Következésképpen fel kell tételeznünk egy morális világ-okot (egy világteremtőt), hogy feltehessünk magunknak egy morális törvények szerinti végcélt; és amennyire ez utóbbi szükségszerű, annyira (azaz ugyanazon a fokon és ugyanazon okból) szükséges az előzőt is feltételezni: nevezetesen, hogy van isten.[45]

Ez a bizonyíték, amelyhez a logikai szabatosság formája könnyen hozzá igazítható, nem azt akarja jelenteni: hogy éppoly szükségszerű isten létezését feltenni, mint a morális törvények érvényességét elismerni; ennélfogva aki az előbbiről nem tud meggyőződni, az úgy ítélhet, hogy ez utóbbi kötelezettségeitől megszabadulhat. Nem! csupán ez utóbbi követése által a világban megteremtendő végcél (mint a legfőbb jó a világon, eszes lényeknek a morális törvények követésével harmonikusan összetalálkozó boldogsága) céltudatosságát kellene akkor feladnunk. Minden eszes lénynek olyannak kellene megismernie magát, mint aki még erősen az erkölcsök szabályához kötött; mert azoknak törvényei formálisak és feltétlen parancsolnak,

[45] Ennek a morális érvelésnek nem kell *objektív érvényű* bizonyítékot kínálnia isten létezéséről, nem kell a hitükben kétkedőknek bebizonyítania, hogy van isten; hanem csak azt, hogy ha morálisan-konzekvensen akar gondolkodni, akkor *fel kell vennie* ennek a tételnek az elismerését gyakorlati eszének maximái közé. — Azt sem akarjuk ezzel mondani: az erkölcsösséghez szükséges, hogy a világ minden eszes lénye boldogságát a moralitásuknak megfelelően tegyük fel, hanem az az erkölcsiség *révén* szükségszerű. Ennélfogva ez egy *szubjektív* érv, amely a morális lények számára elégséges.

tekintet nélkül a célokra (mint az akarás anyagára). De a végcél egyik követelménye, ahogyan azt a gyakorlati ész a földi lényeknek előírja, egy — a természetük (mint véges lények) révén beléjük helyezett — olyan ellenállhatatlan cél, amelyről az ész mint sérthetetlen feltételről csak úgy akar tudomást szerezni, mint a morális törvénynek alárendeltről, vagy mint olyanról, ami általánosan így alakult ki, és így az erkölcsösséggel egybehangzóan a boldogság előmozdítását teszi végcéllá. Mármost amennyire az csak képességünkből telik (ami az előbbieket illeti), ennek előmozdítását a morális törvény parancsolja meg nekünk, bármilyen legyen is e fáradozás főtényezője. A kötelesség teljesítése a komoly akarat formájában rejlik s nem a siker közvetítő okaiban.

Feltéve tehát: ha egy embernek sikerült volna magát meggyőznie erről a tételről: nincs isten, részben valamennyi olyan nagyon dicsőített spekulatív érv gyengesége miatt, részben a természetben és az erkölcsi világban előforduló néhány feltűnő szabálytalanságtól indíttatva, akkor még saját szemében is semmirekellő lenne, ha ezért a kötelesség törvényeit puszta képzelődésnek, érvénytelennek, nemkötelezőnek akarná tartani, s el akarná határozni, hogy félelem nélkül áthágja őket. Az ilyen ember azután ezzel a gondolkodásmóddal még mindig semmirekellő marad akkor is, ha a következőkben meg is győződött arról, amiben kezdetben kételkedett, még ha teljesítette is kötelességét, de félelemből vagy jutalomra vágyó szándékból, minden kötelességtisztelő érzület nélkül, hatásában még olyan pontosan, amennyire csak ezt el lehet várni. Fordítva, ha ő mint hívő meggyőződése szerint őszintén és önzés nélkül követi azt, és jóllehet hányszor — akár csak kísérletképpen is — feltételezi azt az esetet, hogy egyszer meggyőzhetik Isten nemlétéről, azonnal minden erkölcsi kötelektől szabadnak hinné magát, akkor ugyancsak rosszul állana a dolga a benne levő erkölcsi érzülettel.

Tételezzünk fel tehát egy becsületes embert (például talán Spinozát), aki úgy véli, erősen meggyőződött arról: nincs isten és (mert ez a moralitás objektuma tekintetében egy és ugyanazon következménynyel jár) túlvilági élet sincs; hogyan fog az az általa tevőlegesen tisztelt morális törvény révén saját belső célmeghatározásáról ítéletet alkotni? Ennek követésétől a maga számára sem ezen a világon, sem

a másvilágon nem vár előnyt; sőt inkább önzetlenül csak a jót akarja, amihez ez a szent törvény irányt szab minden erői számára. De törekvése korlátozott; és várhat ugyan a természettől olykor-olykor valamilyen esetleges támogatást, de sohasem várhat el törvényszerű és állandó szabályok szerint (mint amilyenek az ő maximái és amilyeneknek kell is lenniük) bekövetkező összhangot arra a célra, amelyről mégis úgy érzi, hogy köteles megteremteni és hajtja is valami, hogy azt megteremtse. Csalás, erőszakosság és irigység hullámzanak mindig körülötte, még ha ő maga becsületes, békeszerető és jóakaratú is; és azokat a jószándékú embereket, akiket még maga körül lát, tekintet nélkül arra, hogy érdemesek-e a boldogságra, a természet — amely ezzel nem törődik — mindenféle bajjal, szűkölködéssel, betegségekkel és korai halállal sújtja, akár a föld többi állatait, s ez mindaddig tart, amíg a mély sír el nem nyeli őket együtt (becsületest vagy becstelent — ez itt egyre megy), és azokat, akik azt hihették itt, hogy a teremtés végcéljai, az anyag céltalan káoszának szakadékába veti vissza, amelyből vétettek. — Azt a célt tehát, amelyet ez a jóérzésű ember a morális törvényeknek való engedelmeskedésekor szem előtt tartott és kellett is tartania, kétségtelenül fel kell adnia mint lehetetlent; vagy pedig, ha ebben is hű akar maradni az ő erkölcsös belső rendeltetése felhívásához, és nem akarja gyengíteni azt a tiszteletet, amellyel őt az erkölcsi törvény közvetlenül engedelmességre indítja az egyetlen, az ő magas követelményének megfelelő eszmei végcél semmissége révén (ami nem történhetik meg anélkül, hogy a morális érzületet sérelem ne érje), akkor fel kell tennie egy morális világteremtő, azaz isten létezését, és ezt — amennyiben ez legalábbis önmagában nem ellentmondó — gyakorlati célból alkalmasint meg is teheti, azaz, hogy legalább a maga számára fogalmat alkosson a neki morálisan előírt végcél lehetőségéről.

88.§. *A morális bizonyítás érvényességének korlátozottsága*

A tiszta ész mint gyakorlati képesség, azaz mint képesség kauzalitásunk szabad használatának eszmékkel (tiszta észfogalmakkal) való meghatározására, nemcsak cselekvéseink regulatív elvét tartalmazza a *morális törvényben*, hanem azáltal egyszersmind egy szubjektív-

konstitutív elvet is szolgáltat valamely olyan objektum fogalmában, amelyet csak az ész gondolhat el, és amelyet a világban cselekvéseink révén azon törvény szerint kell megvalósítani. A végcél eszméjének a szabadság morális törvények szerinti használatában tehát szubjektív-gyakorlati realitása van. Az ész által a priori arra rendeltettünk, hogy minden erőnkből előmozdítsuk a világon a legjobbat, amely az eszes földi lények legfőbb javának az abban rejlő jó legfőbb feltételeivel, vagyis az általános boldogságnak a törvényszerű erkölcsösséggel való kapcsolatából áll. Ebben a végcélban az egyik résznek, ti. a boldogságnak a lehetősége empirikusan feltételezett, azaz a természet jellegétől függ (hogy összhangban van-e ezzel a céllal, vagy sem), és elméleti szempontból problematikus; közben a másik rész, nevezetesen az erkölcsösség, amelynek tekintetében a természet közreműködésétől függetlenek vagyunk, lehetősége szerint a priori szilárdan áll és dogmatikailag bizonyos. Tehát az eszes lények végcéljáról alkotott fogalom objektív elméleti realitásához nemcsak azt kell megkövetelni, hogy nekünk legyen egy a priori előre feltételezett végcélunk, hanem hogy a teremtésnek — azaz magának a világnak is — egzisztenciája szerint legyen végcélja: amely ha a priori bizonyítható lehetne, a végcél szubjektív realitásához hozzátenné az objektívat is. Hiszen ha a teremtésnek mindenütt van végcélja, akkor ezt nem gondolhatjuk el másként, mint úgy, hogy meg kell egyeznie annak a morálissal (amely egyedül tesz lehetségessé valamely célról alkotott fogalmat). Mármost a világban ugyan találunk célokat: és a fizikai teleológia olyan mértékben mutatja fel őket, hogy ha az észnek megfelelően ítélünk, a természet kutatásának elvéhez csak végső fokon van okunk azt feltételezni, hogy a természetben semmi sincs cél nélkül; csak éppen a természet végcélját kutatni hiábavaló benne magában. Ezt éppen úgy csak az eszes lényekben lehet és kell keresnünk, mint ahogyan a róla alkotott eszme is csak az észben van, még objektív lehetősége szerint is. Az eszes lények gyakorlati esze azonban nemcsak megadja ezt a végcélt, hanem meg is határozza ezt a fogalmat olyan feltételek tekintetében, amelyek közt egyedül lehetséges számunkra a teremtés valamely végcélját elgondolni.

Felvetődik a kérdés: vajon a teremtés végcélja fogalmának objektív realitása nem lenne-e kielégítően megmutatható a tiszta ész elmé-

leti követelményei számára is, ha mindjárt nem is apodiktikusan a meghatározó, de az elméleti reflektáló ítélőerő maximái számára mégis kielégítően. Ez a legkevesebb, amit elvárhatunk attól a spekulatív filozófiától, amely arra vállalkozik, hogy az erkölcsi célt a természeti célokkal egy egyetlen cél eszméjének segítségével összekapcsolja; azonban ez a kevés is sokkal több, mint amit ez a filozófia bármikor is teljesíteni képes.

Az elméleti reflektáló ítélőerő elve szerint azt mondanánk: ha okunk van arra, hogy a természet célszerű alkotásaihoz a természet valamely legfőbb okát tegyük fel, amelynek kauzalitása az utóbbi (a teremtés) valósága tekintetében más módon követelendő meg, mint ami a természet mechanizmusához szükséges, nevezetesen amelyet úgy kellene elgondolni, mint valamely értelemét, akkor elégséges okunk lesz arra, hogy ilyen őslényegnél ne csak a természetben mindenütt gondoljunk el célokat, hanem egy végcélt is, ha mindjárt nem is azért, hogy egy ilyen lényeg létezését kimutassuk, de hogy legalább (amint ez a fizikai teleológiában megtörtént) önmagunkat meggyőzzük arról, hogy egy ilyen világ lehetőségét nem pusztán célok szerint tudjuk a magunk számára felfoghatóvá tenni, hanem már csak azáltal is, hogy egzisztenciájának végcélt tulajdonítunk.

Ámde a végcél gyakorlati eszünk fogalma, és nem következtethető sem a tapasztalatnak a természet elméleti megítélésére szolgáló semmiféle adatából, sem a természet megismerésére nem vonatkoztatható. Ennek a fogalomnak más használata nem lehetséges, mint egyes-egyedül a morális törvényeken alapuló gyakorlati ész számára kínálkozó használat; és a teremtés végcélja a világnak az a minősége, amely azzal van összhangban, amit csak törvények alapján megszabva adhatunk meg, nevezetesen tiszta gyakorlati eszünk végcélja szerint, éspedig annyiban, amennyiben ennek gyakorlatinak kell lennie. — Mármost okunk van feltenni a végcél lehetőségét, megvalósíthatóságát azon morális törvény révén, amely ezt a végcélt ránk kényszeríti, gyakorlati célból, nevezetesen azért, hogy erőinket e végcél előidézésére fordítsuk, tehát a dolgok azon természetét is, amely vele megegyezik (mert a természet segítsége nélkül, amely segítség a természetnek hatalmunkon kívül álló feltételéhez fűződik, a végcél megvalósítása nem volna lehetséges).

Mármost ez még nem a morális teleológiáról egy teológiára való következtetés, hanem csupán a teremtésnek valamely végcéljára, amelyet ilyen módon határozunk meg. Hogy mármost ehhez a teremtéshez, azaz a dolgok egzisztenciájához — egy *végcélnak* megfelelően — először egy értelmes lényt kellett feltételeznünk, de másodszor nem pusztán (mint a természet dolgainak lehetőségéhez, amelyeket mint célokat vagyunk kénytelenek megítélni) értelmes, hanem ugyanakkor egy *morális* lényt mint világteremtőt, azaz *istent:* ez egy másik következtetés, amelynek olyan a jellege, hogy azt látjuk: ezt pusztán a gyakorlati ész fogalmai szerint az ítélőerő számára vonták le, s mint ilyent a reflektáló s nem a meghatározó ítélőerő számára. Hiszen nem tarthatunk igényt annak belátására, hogy a legfőbb világ-oknak így is kell lennie, ha ezt a világ-okot mint intelligenciát tételezzük fel — jóllehet a morális-gyakorlati ész bennünk lényegesen különbözik elvei tekintetében a technikai-gyakorlatitól —, és kauzalitásának egy különös és eltérő módját kell megkövetelni a végcélhoz mint pusztán a természet céljaihoz; hogy tehát végcélunkban nemcsak pusztán az a morális ok adatott meg nekünk, hogy feltételezzük a teremtés végcélját (mint okozatot), hanem egy morális lényt is mint a teremtés ősokát. De mondhatjuk azt is, hogy *észbeli képességünk természete* szerint egy ilyen — a *morális törvényre* és ennek tárgyára vonatkozó — célszerűség lehetőségét, amint ebben a végcélban van, egyáltalán nem tudjuk magunknak felfoghatóvá tenni egy világteremtő és kormányzó nélkül, aki egyben morális törvényadó is.

Egy legfőbb morális-törvényadó teremtőnek a valóságát tehát csak *eszünk gyakorlati használata számára* tudjuk kellőképpen kimutatni, anélkül, hogy az alkotó létezése tekintetében elméletileg valamit is meghatároznánk. Hiszen eszünknek szüksége van egy olyan eszmére, amely által elhárul az akadály a világról alkotott puszta természetfogalom követése képtelenségének útjából (a reflektáló ítélőerő számára kielégítően), célja lehetőségének számára, amely enélkül is az ész törvényalkotása által reánk kiszabott feladat; és ez az eszme ezáltal gyakorlati realitáshoz jut, még ha mindjárt teljesen hiányzik is számára minden eszköz a spekulatív megismerésre, hogy ilyesmit elméleti szempontból megteremtsen a természet magyarázatához és a legfőbb ok meghatározásához. A fizikai teleológia az elméleti reflek-

táló ítélőerő számára a természetben látható célokból kellőképpen be tudott bizonyítani egy értelemmel bíró világ-okot; a gyakorlati ítélőerő számára ezt a morális hajtja végre egy végcél fogalmának segítségével, amelyet az gyakorlati szándékból kénytelen a teremtéshez kapcsolni. Isten eszméjének objektív realitása mint a morális világteremtőé mármost egyedül fizikai célok által nem mutatható ki; de mindazonáltal, ha megismerésük a morális cél megismerésével kapcsolódik a tiszta ész azon maximája értelmében, hogy amennyire lehetséges, az elvek egységét kövessük, akkor ezen céloknak nagy jelentősége van abból a szempontból, hogy segítséget adjon ennek az eszmének azon gyakorlati realitásánál, amelyet ez az eszme elméleti síkon az ítélőerő számára készenlétben tart.

Itt mármost a legnagyobb mértékben szükséges megjegyezni — egy könnyen bekövetkező félreértést elkerülendő, hogy először is a legfőbb lénynek ezeket a tulajdonságait csak analógia alapján tudjuk elgondolni. Hiszen hogyan is akarnánk kifürkészni természetét, amelyhez hasonlót a tapasztalat nem tud nekünk mutatni? Másodszor, hogy mi ezt a legfőbb lényt a tapasztalat segítségével csupán elgondolni tudjuk, de nem ennek alapján megismerni és ezt esetleg elméletileg neki tulajdonítani, mert spekulatív célzattal az lenne eszünk meghatározó ítélőerejének feladata, hogy belássa, mi magánvalóan a legfőbb világ-ok. Itt azonban csak az a fontos, hogy milyen fogalmat kell magunknak megismerőképességünk jellege szerint e legfőbb lényről alkotnunk, és el kell-e fogadnunk egzisztenciáját, hogy egy cél számára hasonlóképpen pusztán gyakorlati realitást teremtsünk, amely célnak a minden erőnkből való előmozdítását a tiszta gyakorlati ész feladatunkká teszi ilyen a priori feltevés nélkül is, vagyis csupán szándékolt eredményt tudjunk lehetségesnek elgondolni. Mindamellett legyen bár ez a fogalom a spekulatív ész számára szertelen, rejtsenek bár magukban objektív használatban akár antropomorfizmust is azok a tulajdonságok, amelyeket az ezáltal elgondolt lényhez társítunk, használatuk célja nem is az, hogy a számunkra elérhetetlen természetét akarjuk ezáltal meghatározni, hanem önmagunkat és akaratunkat. Úgy, ahogyan valamely okot azon fogalom szerint nevezünk el, amelyet az okozatról alkotunk (de csakis annak relációja szempontjából) anélkül, hogy czért belsőleg

meghatározni kívánnánk minőségüket azon tulajdonságuk révén, amelyek egyedül és kizárólag ugyanezekről az okokról lehetnek ismeretesek és a tapasztalat által adottak — mint ahogyan például a léleknek többek között egy *vis locomotivát* is tulajdonítunk, mert valóban olyan testi mozgások jönnek létre, amelyeknek oka képzetünkben rejlik, anélkül, hogy ezért azt az egyetlen módot akarnánk neki tulajdonítani, ahogyan mi a mozgatóerőket ismerjük (nevezetesen vonzás, nyomás, taszítás, tehát mozgás által történőket, amelyek mindenkor kiterjedéssel rendelkező lényt tételeznek fel) —, éppen így kell feltételeznünk *valamit*, ami a lehetőség és a gyakorlati realitás keresztülvihetőségének alapját tartalmazza, azaz egy szükségszerű morális végcélt; ezt azonban a tőle elvárt hatás minősége alapján mint bölcs, a világot morális törvények alapján kormányzó lényt lehet magunknak elgondolni, megismerőképességeink minőségének megfelelően pedig mint a dolgoknak a természettől különböző okát *kell* elgondolnunk, hogy kifejezzük ennek a minden megismerőképességünket meghaladó lénynek gyakorlati eszünkhöz való viszonyát: de anélkül, hogy ezáltal az ilyenféle egyetlen előttünk ismeretes kauzalitást tulajdonítanánk neki, azaz értelmet és akaratot, sőt hogy még az ebben a lényben elgondolt kauzalitást is meg akarnánk objektíve különböztetni a tekintetben, ami *számunkra* végcél, attól, ami magában ebben a lényben kauzalitás a természetet illetően (és a természet célmeghatározásait illetően egyáltalán), hanem ezt a különbséget csak mint szubjektíve szükségszerűt tudjuk érvényesnek elfogadni a mi megismerőképességünk természete számára, és a reflektáló, nem pedig az objektíve meghatározó ítélőerő számára. Ha azonban ez a gyakorlatin múlik, akkor egy ilyen *regulatív* elv (az okosság vagy bölcsesség számára) ugyanakkor *konstitutív*, azaz gyakorlatilag meghatározó annak számára, ami megismerőképességeink minősége alapján általunk kizárólag csak bizonyos módon gondolható el lehetségesnek: hogy ugyanis a célnak megfelelően cselekedjünk; közben éppen ugyanez semmiképpen sem elméletileg meghatározó mint a dolgok objektív lehetőségének megítélésére szolgáló elv (hogy ugyanis a tárgyat is a lehetőségnek az az egyedüli módja illesse meg, amely gondolkodási képességünkhöz is járul), hanem egy pusztán *regulatív* elv a reflektáló ítélőerő számára.

Megjegyzés

Ez a morális bizonyíték nem valami újonnan kitalált, hanem mindenesetre csak egy újonnan tárgyalt bizonyító ok; hiszen ez már megvolt benne az ember észbeli képességének legkorábbi csírázása előtt, és annak fejlődő kultúrájával csak egyre jobban kifejlődik. Mihelyt az emberek elkezdtek a jogról és jogtalanságról gondolkozni — olyan korban, amikor még közönyösen átsiklottak a természet célszerűsége fölött és felhasználták azt, anélkül, hogy valami másra gondoltak volna, mint a természet megszokott folyamatára —, fel kellett merülni, mégpedig elkerülhetetlenül annak az ítéletnek: hogy a kimenetel szempontjából sohasem lehet mindegy, hogy az ember magatartásának becsületesnek vagy hamisnak, méltányosnak vagy erőszakosnak kell lennie, még ha élete végéig — legalább látszólag — nem is érte őt erényeiért szerencse, bűneiért pedig büntetés. Ez olyan, mintha egy hangot észlelnénk önmagunkban, hogy ennek másként kellene történnie: ennélfogva az arról a valamiről való, noha homályos elképzelésnek is rejtve kellett maradnia, ami után törekedni indíttatva érezték magukat, és amivel egy ilyen kilengés egyáltalán nem egyeztethető össze, vagy amellyel ismételten nem tudták lelkük ama belső célmeghatározását egyesíteni, ha már egyszer a világfolyamatot úgy tekintették, mint a dolgok egyetlen rendjét. Ám képzeljük el magunknak mármost a legkülönfélébb, mégoly durva formában is azt a módot, ahogyan egy ilyen szabálytalanság kiegyenlíthető lenne (amelynek az emberi lélek számára sokkal felháborítóbbnak kell lennie, mint annak a vak véletlennek, amelyet esetleg a természet megítélésének mint elvet akarnánk tulajdonítani), mégsem lehetne soha elgondolni a természet belső erkölcsi törvényével való egyesítése lehetőségének más elvét, mint egy olyan legfőbb okot, amely a világot erkölcsi törvények szerint kormányozza, mert egy bennük kötelességként megszabott végcél és egy rajtuk kívülálló minden végcél nélküli természet, amelyben mindazonáltal ennek a célnak meg kell valósulnia, ellentmondanak egymásnak. E világ-ok belső természetéről mármost kiagyalhattak néhány értelmetlenséget, az a morális viszony a világkormányzásban mindig ugyanaz maradt, ami a kiműveletlen ész számára — amennyiben gyakorlatian szemléli önmagát — általában felfogható, amivel viszont a spekulatív ész távol-

ról sem tud lépést tartani. Ez a morális érdek minden valószínűség szerint legelőbb a szépségre és a természeti célokra hívta fel a figyelmet, amely azután nagymértékben segített ennek az eszmének megerősítésében, de nem tudta megalapozni, még kevésbé a morális érdeket nélkülözni, mert a természet céljainak kutatása maga csak a végcélra való vonatkozásban jut ahhoz a közvetlen érdekhez, amely a természet megcsodálásában oly nagy mértékben megmutatkozik, tekintet nélkül az ebből húzható haszonra.

89.§. *A morális érv hasznáról*

Az ész gyakorlati használatának feltételeire való korlátozottsága minden érzékfelettiről alkotott eszménk tekintetében, ami az isten eszméjét illeti, azzal a félreismerhetetlen haszonnal jár, hogy megóv attól, nehogy a *teológia a teozófiába* tévedjen (észzavaró, szertelen fogalmakba), vagy lesüllyedjen a *démonológiához* (a legfelsőbb lény antropomorfisztikus elképzelésmódjához); hogy a *vallás* ne kössön ki a *teurgiában* (abban a rajongó őrületben, hogy megérzünk más érzékfeletti lényeket és ezekre ismét hatást tudunk gyakorolni); vagy valamely *idololatriában* (egy olyan babonás őrületben, amely szerint a legfőbb lény kegyeit más eszközökkel is el lehet nyerni, mint morális érzülettel.[46]

Mert ha megengedjük, hogy az okoskodás hiúsága vagy elbizakodottsága elméletileg (és ismerettágítóan) akár a legcsekélyebbet is meghatározza abban a tekintetben, ami az érzéki világon túl létezik, ha megengedjük a kérdést az isteni természet létezéséről és jellegéről, értelméről és akaratáról, mindkettő törvényeiről és az azokból a világra sugárzó tulajdonságok belátásáról, akkor alkalmasint azt is szeretném tudni, hol és melyik ponton akarnánk gátat vetni az ész

[46] A bálványimádás gyakorlati értelemben még mindig ugyanaz a vallás, amely a legfőbb lényt tulajdonságokkal gondolja el, amelyek szerint a moralitáson kívül még más is lehetne önmagában alkalmas feltétel ahhoz, hogy abban, amit az ember tenni képes, a legfőbb lény akaratának megfelelő legyen. Mert fogják fel bár mégoly tisztán és érzéki képektől mentesen elméleti szempontból ezt a fogalmat, a legfőbb lényt gyakorlati szempontból mégis csak *bálványnak*, azaz akaratának jellege szerint antropomorfisztikusan képzeljük el.

kevélységének, hiszen onnan, ahonnan ezeket a belátásokat vettük, éppen ugyanonnan várhatunk el még többet is (ha — mint ahogyan mondani szokás — egy kicsit megerőltetjük az agyunkat). Az ilyen igények korlátozottságának mégis csak bizonyos elv alapján kellene történnie, nem csak pusztán abból az okból, mert úgy találjuk, hogy minden ezekkel kapcsolatos kísérlet eddig csődöt mondott, hiszen ez nem bizonyítana semmit egy jobb kimenetel lehetősége ellen. Itt azonban semmilyen más elv nem lehetséges, mint vagy azt kell feltennünk: hogy az érzékfeletti szempontjából végképpen lehetetlen bármit is elméletileg meghatározni (legfeljebb egyes-egyedül csak negatív módon) vagy azt, hogy eszünk egy még kiaknázatlan lelőhelyét tartalmazná, ki tudja milyen nagy, számunkra és utódaink számára fenntartott kiterjesztendő ismereteknek. — Ami viszont a vallást illeti, azaz a morált az istenhez mint törvényadóhoz fűződő vonatkozásban, akkor a morálnak a teológiához kell igazodnia, ha azt az isten elméleti megismerésének kellene megelőznie, és nemcsak hogy az ész valamely belső szükségszerű törvényalkotása helyett egy legfőbb lény önkényes külső törvényadását kell bevezetni, hanem ebben is mindaz kiterjeszkedik az erkölcsi szabályra, ami annak a természetébe való bepillantásunkban fogyatékos, és így a vallást erkölcstelenné és fonákká teszi.

Ha a túlvilági élet reménysége tekintetében a végcél helyett, amelyet a morális törvény előírásának megfelelően magunknak kell végrehajtani, elméleti megismerőképességünkhöz intézünk kérdést rendeltetésünk felől észítéletünk vezérfonala számára (amelyet tehát csupán gyakorlati vonatkozásban tekintünk szükségszerűnek vagy elfogadhatónak), akkor a lélektan, éppen úgy, mint fentebb a teológia, gondolkodó lényünkről nem ad ebből a szempontból semmi többet egy negatív fogalomnál, hogy ugyanis gondolkodó lényünk egyetlen cselekvése és a belső érzék egyetlen jelensége sem magyarázható meg materialista módon; hogy tehát számunkra különleges természetéről és személyisége halál utáni maradandóságáról vagy múlandóságáról semmiképpen sem alkotható egész elméleti megismerőképességünk által spekulatív okokból bármilyen szélesebb körre kiterjeszthető meghatározó ítélet. Mivel tehát itt átengedünk gyakorlatian szükséges szempontból mindent létezésünk teleológiai megítélésének és

továbbélésünk elfogadásának mint az ész által számunkra mindenképpen feladott végcélhoz megkövetelendő feltételnek, itt egyúttal az a haszon is megmutatkozik (amely pedig első pillantásra veszteségnek látszik), hogy amint a teológia nem lehet számunkra sohasem teozófiává, úgy nem lehet a racionális *pszichológia* sohasem *pneumatológiává*, szélesebb körre kiterjeszthető tudománnyá, mint ahogy másrészt biztosítva van afelől is, hogy nem depraválódik *materializmussá;* hanem, hogy ez inkább a belső érzék puszta antropológiája lenne, azaz gondolkodó énünk ismerete az *életben*, és mint elméleti megismerés, pusztán empirikus is maradna; viszont a racionális pszichológia, ami az örök egzisztenciánk kérdését illeti, egyáltalán nem elméleti tudomány, hanem a morális teleológia egyetlen következtetésén alapul, mint ahogy egész használata is pusztán ez utóbbi miatt mint gyakorlati rendeltetése miatt szükségszerű.

90.§. *Isten létezésének valamely teleológiai bizonyítékában hogyan tartunk valamit igaznak*

Mindenekelőtt meg kell követelnünk minden bizonyítékhoz, történjék bár ez a bizonyítás (mint ahogyan az a tárgy vagy kísérlet megfigyelése által történő bizonyításnál megesik) annak közvetlen empirikus ábrázolása által, amit bizonyítani kell, vagy a priori az ész által elvek útján: hogy ne *rábeszéljen*, hanem *meggyőzzön*, vagy legalább is hasson a meggyőződésre, azaz a bizonyító ok vagy következtetés ne csupán a helyeslés (a puszta látszat) szubjektív (esztétikai) meghatározó oka, hanem objektíve érvényes és a megismerés valamely logikai alapja legyen; hiszen különben általtatjuk az értelmet, de nem győzzük meg. A látszat-bizonyítéknak ilyen fajtájából való az, amelyet talán jószándékkal, de mégis e bizonyíték gyengeségének szándékos palástolásával visznek végbe a természetes teológiában: ha a természeti dolgok eredete bizonyítékainak tömegét a célok elve alapján vesszük elő, és az emberi észnek csupán szubjektív alapját hasznosítjuk, nevezetesen az ész saját hajlamát, ahol ez csak ellentmondás nélkül megtörténhetik, a számos elv helyett egy egyetlent, és ahol ebben az elvben csak néhányat vagy akár sok követelményt is lehet találni egy fogalom meghatározásához, a többit hozzágondol-

juk, hogy a dolgok fogalmát önkényes kiegészítéssel tegyük teljessé. Mert világos, hogy ha a természetben ilyen sok alkotást találunk, amely számunkra egy értelmes ok jelentkezése: miért ne lehetne sok ilyen ok helyett inkább egy egyetlent gondolni, éspedig nemcsak valami nagy értelmet vagy hatalmat stb., hanem sokkal inkább bölcsességet, mindenhatóságot, egyszóval, mint ami minden lehetséges dolog számára az ilyen tulajdonságok elégséges okát tartalmazza, továbbá ennek az egyedüli mindenható őslénycgnek nemcsak a természettörvények és természeti alkotások számára tulajdonítunk értelmet, hanem legfőbb erkölcsi gyakorlati észt is mint egy morális világ-oknak, mivel elégséges elvet adunk még együttesen a fogalom ezen tökéletesítése által mind a természeti belátás, mind a morális bölcsesség számára, és még csak bizonyos mértékig megalapozott ellenvetést sem lehet tenni ilyen eszme lehetőségével szemben? Ha közben mármost ugyanakkor a lélek morális hajtórugói is mozgásba jönnek, és ez utóbbihoz szónoki erővel (amelyre ez méltó is) valamely élénk érdeklődés is kapcsolódik, akkor ebből a bizonyíték objcktív elegendőségéről való meggyőzés fakad és egy (használata legtöbb esetében) üdvös látszat is, amely teljesen túlmegy logikai élességének minden próbáján, sőt undort és ellenszenvet táplál vele szemben, mintha annak alapja vétkes kételkedés lenne. — Ez ellen mármost alkalmasint nincs mit felhozni, ha tekintetbe vesszük tulajdonképpen a népszerű felhasználhatóságot. Csak mivel nem lehet és nem is szabad megakadályozni annak két egyenetlen darabra való széttagolását, amelyet ez az érvelés tartalmaz — nevezetesen arra, amelyik a fizikai, és arra, amelyik a morális teleológiához tartozik —, amennyiben a kettő összeolvasztása felismerhetetlenné teszi, hogy miben állana a bizonyíték tulajdonképpeni lényege, hogy melyik részén és hogyan kellene ezt feldolgozni, hogy annak érvényességéért a legszigorúbb próbát is ki lehessen állni (még akkor is, ha az egyik résszel kapcsolatban eszünk belátásának gyengeségét kényszerülnénk is bevallani), ezért a filozófus kötelessége (feltéve, hogy semmibevenné az őszinteségnek a vele szemben támasztott követelményét), hogy feladja azt a jóllehet mégoly üdvös látszatot, amelyet egy ilyen összevegyítés okozhat, és elkülönítse egymástól azt, ami pusztán a rábeszéléshez tartozik, attól, ami a meggyőződéshez vezet (amely

kettő nem fokozat szerint különböző meghatározása a sikernek, hanem maga a mód szerint), hogy ebben a bizonyításban a lelkiállapotot a maga teljes becsületességében nyíltan bemutathassa és hogy merészen alávethesse ezt a legszigorúbb vizsgálatnak.

Egy meggyőződésen alapuló bizonyíték azonban ismét kétfajta lehet: vagy valami olyan, aminek azt kell jelentenie, hogy mi legyen a tárgy *magánvalósága szerint*, vagy azt, hogy mi lenne az a mi *számunkra* (az emberek számára egyáltalán) megítélésének előttünk szükséges ész-elvei szerint (valamely bizonyíték κατ' ἀλήθειαν vagy κατ' ἄνθρωπον, ez utóbbi szót általános értelemben véve az ember számára egyáltalán). Az első esetben a bizonyíték elégséges elveken alapul a meghatározó, a másodikban csupán a reflektáló ítélőerő számára. Az utóbbi esetben ez pusztán elméleti elveken alapulva sohasem képes hatni a meggyőződésre; ha azonban gyakorlati észelvet vesz alapul (amely ennélfogva általános és szükséges érvényű), akkor igényt tarthat egy tiszta gyakorlati szempontból elégséges, azaz morális meggyőződésre. Egy bizonyítás azonban akkor is hat a *meggyőződésre*, anélkül még, hogy meggyőzne, ha pusztán ezen a módon bizonyítják, azaz csak az ahhoz való objektív okokat tartalmazza, amelyek, ha még nem is elégségesek a bizonyossághoz, mégis olyanok, hogy nemcsak mint az ítélet szubjektív okai szolgálnak rábeszélésre.

Mármost minden elméleti bizonyító ok elégséges: 1. logikailag szigorú *észkövetkeztetésekkel* való bizonyításra; vagy ahol ez nincs meg, ott 2. *analógia útján* való következtetésre; vagy ha még ez sincs meg, akkor 3. a *valószínű* vélekedésre; vagy végül, ami a legkevesebb 4. egy pusztán lehetséges magyarázó oknak mint hipotézisnek a feltevésére. Mármost azt mondom: semmiféle bizonyító ok általában, amely az elméleti meggyőződésre hat, nem hozhatja létre, hogy igaznak tartsunk valamit ilyen módon ennek legmagasabb fokától a legalsóbbig, ha valamely őslényegnek, mint egy istennek a fogalom teljes tartalmának megfelelő jelentésében — nevezetesen mint egy *morális* világteremtőnek az egzisztenciájáról szóló tételt kell bizonyítani, mégpedig úgy, hogy általa egyben a teremtés végcélját is megadjuk.

1. Ami a *logikailag helyes*, az általánostól a különös felé haladó bizonyítékot illeti, azt már kellőképpen bemutattuk a kritikában:

hogy mivel egy a természeten túl keresendő lény fogalmának semmilyen számunkra lehetséges szemlélet nem felel meg, amely lénynek fogalma tehát nekünk magunknak is mindig problematikus marad, amennyiben elméletileg szintetikus predikátumok révén kell meghatároznunk, legalábbis ennek semmiféle megismerése sem jöhet létre (ami által elméleti tudásunk terjedelme legkevésbé sem szélesedne), és a dolgok természetének általános elvei alá egy érzékfeletti lény különös fogalmát egyáltalán nem lehet rendelni, hogy abból erre a lényre következtessünk; mert ezek az elvek egyedül a természetre mint az érzékek tárgyára vonatkozóan érvényesek.

2. Két egyenlőtlen dolognál éppen abban a pontban, ahol egyenlőtlenek, ezek egyikét mégis valamely a másikkal való *analógia*[47] alap-

[47] Az *analógia* (kvalitatív értelemben) az okok és a következmények (okok és okozatok) közötti viszony azonossága, amennyiben ez fennáll tekintet nélkül a dolgok specifikus különbségeire vagy azokra a magánvaló tulajdonságokra, amelyek hasonló következmények előzményeit tartalmazzák (azaz ezen viszonyon kívül szemlélve). Így gondoljuk hozzá magunknak az állatok művészi tevékenységéhez az emberével való összehasonlításban ez okozatok okát az állatokéban, amit nem ismerünk, az ember (az ész) hasonló okozatainak okával, amelyet ismerünk, mint az ész analogonját, és ezzel egyútal azt kívánjuk érzékeltetni: hogy az állatok művészi képességének alapja — ösztön elnevezéssel — valóban specifikusan különbözik az észtől, okozatában mégis (a hód építménye az emberével összevetve) hasonló viszonylatú. — Ebből azonban — azért, mert az ember a maga építéséhez *észt* használ, nem következtethetek arra, hogy a hódnak is kell ésszel rendelkeznie, s ezt nem nevezhetem analógia szerinti következtetésnek. De az állatok hasonló hatásmódjából (amelynek okát nem észlelhetjük közvetlenül) az emberrel összevetve (amelynek közvetlen vagyunk tudatában) egészen helyesen következtethetjük, az *analógia alapján*, hogy az állatok is *képzetek* alapján cselekszenek (s nem gépek, ahogy *Cartesius* állítja), és tekintet nélkül specifikus különbözőségükre, mégis nemük (Gattung) szerint (mint élőlények) egyformák az emberekkel. Az az elv, amelynek alapján jogunk van erre a következtetésre, az annak az oknak az egyformaságában van, hogy az állatokat az emberekkel együtt egy nemhez soroljuk egy olyan elgondolásból született rendeltetés alapján, amilyen mértékben külsőleg cselekedeteik szerint egymással összehasonlíthatók. Ez a *par ratio*. Éppen így a legfőbb világ-ok kauzalitását a világban található célszerű alkotásainak az ember műalkotásaival történő összehasonlításában az értelem analógiája szerint gondolhatom el, de nem *következtethetek* benne analógia alapján ezekre a tulajdonságokra; mivel itt éppen egy ilyen következtetési mód lehetőségének elve hiányzik, nevezetesen a *paritas rationis*, hogy a legfőbb lényt az emberrel

ján tudjuk elgondolni; de abból, amiben ezek nem hasonlóak, nem *következtethetünk* egyikről analogikusan a másikra, azaz a specifikus különbségnek ezt a jegyét nem vihetjük át a másikra. Így a testek egymás közötti kölcsönös vonzásában és taszításában a hatás és ellenhatás egyenlőségének törvényével való analógia alapján elgondolhatom valamely közösség tagjainak együvé tartozását is a jog szabályai szerint; de azokat a sajátos meghatározásokat (az anyagi vonzást vagy taszítást) nem vihetem át ezekre és nem tulajdoníthatom őket a polgároknak, hogy egy államnak nevezett rendszert kialakítsak. — Éppen így ugyancsak elgondolhatjuk az őslényeg kauzalitását a világ dolgainak mint természeti céloknak tekintetében valamely értelem analógiája szerint, mint bizonyos alkotások formája okának, amely alkotásokat műalkotásoknak nevezünk (mivel ez csak megismerőképességünk elméleti vagy gyakorlati használatának céljából történik, amelyet nekünk ezzel a fogalommal a világban található természeti dolgok szempontjából egy bizonyos elv szerint kell kialakítanunk), de ebből még semmiképpen sem tudunk valamely analógia szerint arra következtetni, hogy a földi lények között egy okozat okának, amelyről mint mesterségesről alkotunk ítéletet, értelmet kell tulajdonítani, hogy azt a lényt, amely a természettől teljesen különbözik, ugyanaz a kauzalitás illesse meg magának a természetnek tekintetében, mint amit mi az embereknél észlelünk: mivel ez éppen a különbözőségnek arra a pontjára vonatkozik, amelyet egy okozata szempontjából érzékileg feltételezett ok és az érzékfeletti őslényeg között magának annak fogalmában elgondolunk, és így erre nem vihető át. — Éppen abból, hogy az isteni kauzalitást csak valamely értelemmel való analógia szerint kell elgondolnom (amely képességet nem ismerünk más lénynél, csak az érzékileg feltételezett embernél), fakad az a tilalom, hogy azt ne a tulajdonképpeni jelentésében ruházzuk rá.[48]

együtt (kölcsönös kauzalitásuk tekintetében) ugyanahhoz a nemhez soroljam. A földi lények kauzalitása, amely mindig érzékileg feltételezett (amilyen az értelem általi), nem vihető át egy olyan lényre, amelynek nincsen azokkal közös nem-fogalma, mint amilyen valamely dolog nem-fogalma egyáltalán.

[48] Ezáltal e lény a világhoz fűződő való viszonyának elképzelésében még a legcsekélyebbet sem nélkülözzük mind az ebből a fogalomból eredő elméleti,

3. Az a priori ítéletekben *vélekedésnek* egyáltalán nincs helye, hanem ezek által vagy egészen bizonyosan, vagy egyáltalán semmit nem ismerünk meg. De ha még az adott bizonyító okok, amelyekből kiindulunk (mint itt a világban található célokból), empirikusak is, akkor sem gondolhatunk semmit ezek segítségével sem az érzéki világon túlmenően, és el sem ismerhetjük az ilyen merész ítéleteknek a valószínűségre támasztott legcsekélyebb igényét sem. Hiszen a valószínűség valamely, az okok egy bizonyos sorában lehetséges bizonyosságnak egy része (a bizonyosság okait abban úgy vetjük egybe az elégségessel, mint a részeket az egésszel), amelyhez a nem-elégséges ok csak kiegészítésül szolgálhat. De mivel ezeknek mint egy és ugyanazon ítélet bizonyossága meghatározó okainak egyneműeknek kell lenniük, amennyiben ezek együttesen különben nem alkotnának egy nagyságot (amilyen a bizonyosság); ezért annak egyik része nem állhat fenn a lehetséges tapasztalat határain belül, a másik pedig nem lehet a minden lehetséges tapasztalat határain kívül. Ennélfogva mivel pusztán empirikus bizonyítóokok érzékfelettihez nem vezetnek, az ezek sorában mutatkozó hiány semmiképpen sem egészíthető ki: ezért abban a kísérletben, hogy általuk az érzékfelettihez és ennek valamely megismeréséhez eljussunk, a legcsekélyebb megközelítésre sincs remény, következésképpen ez utóbbi felől tapasztalatból nyert érvekkel valamely ítéletben semmiféle valószínűség nem állhat elő.

4. Aminek *hipotézisként* kell szolgálnia egy adott jelenség lehetőségének megvilágítására, abban legalábbis lehetősége tekintetében bizonyosnak kell lennünk. Elegendő, ha egy hipotézis esetében a valóság megismeréséről lemondok (amit valamely valószínűnek feltüntetett véleményben még állítunk): többet nem áldozhatok fel; annak a lehetőségét, amelyet valamely magyarázatnál alapul veszek, legalábbis azt nem szabad bármilyen kétségnek is kitennem, mert különben se vége, se hossza nem lenne az üres agyréméknek. De az teljesen alaptalan feltevés lenne, hogy feltegyem bizonyos fogalmak

---

mind pedig a gyakorlati következményeket illetően. Azt kikutatni, hogy ez a lény magánvalósága szerint mi legyen, éppen olyan céltalan, mint hiábavaló kotnyeleskedés.

szerint meghatározott érzékfeletti lény lehetőségét, minthogy ehhez valamely megismerés számára szükséges követelmények közül egy sincs megadva aszerint, ami benne a szemléleten alapul, és így csupán az ellentmondás tétele marad meg, mint ennek a lehetőségnek a kritériuma (amely semmi mást nem képes bizonyítani, mint a gondolkodás lehetőségét, és nem magát a gondolt tárgy lehetőségét).

Mindennek következménye végül az alábbi: őslényegnek mint valamely istenségnek, vagy a léleknek mint valamely halhatatlan szellemnek a létezéséhez egyáltalában semmiféle bizonyítékra nincs lehetőség elméleti szempontból az emberi ész számára, hogy akár a legcsekélyebb mértékben is igaznak lehessen tartani és ezt abból a teljesen érthető okból: mert az érzékfeletti eszméinek meghatározásához számunkra nincs semmiféle anyag, amennyiben nekünk ez utóbbit az érzéki világ dolgaiból kellett volna merítenünk, ez azonban ennek az objektumnak éppenséggel nem megfelelő; de ezeknek minden meghatározása nélkül nem marad más belőle, mint egy olyan nemérzéki valami, amelyben az érzéki világ azon végső oka rejlik, amely még nem jelent semmi megismerést (mint a fogalom kiterjesztése) annak belső minőségéről.

91.§. *Arról a módról, hogyan tartunk valamit igaznak a gyakorlati hit révén*

Ha pusztán azt a módot tekintjük, ahogyan valami *számunkra* (képzelőerőink szubjektív minősége alapján) a megismerés objektuma *(res cognoscibilis)* lehet: akkor a fogalmakat nem az objektumokkal hasonlítjuk össze, hanem pusztán megismerőképességeinkkel és azzal a használattal, amelyet ezek az adott képzettel (elméleti vagy gyakorlati szándékkal) gyakorolnak, és a kérdés, hogy valami megismerhető lény-e vagy sem, nem olyan kérdés, amely a dolgok lehetőségét magát, hanem rájuk vonatkozó megismerésünket illeti.

Mármost háromféle *megismerhető dolog* van: *a vélekedés dolgai* (opinabile), *tényleges dolgok* (scibile), és a *hit dolgai* (mere credibile).

1. A puszta észeszmék tárgyai, amelyeket egyáltalán nem lehet az elméleti megismerés számára valamiféle lehetséges tapasztalatban

ábrázolni, ennyiben egyáltalán nem is *megismerhető* dolgok, ennélfogva ezeket illetően még csak *vélekedni* sem lehet; mint ahogy a priori vélekedni már magában is képtelenség, és egyenes út a merő agyrémekhez. Tételünk így vagy a priori bizonyos, vagy semmit sem tartalmaz ahhoz, hogy valamit igaznak tarthassunk. Tehát a *vélekedés dolgai* mindenkor egy legalább magánvalósága szerint lehetséges tapasztalati megismerés tárgyai (az érzéki világ tárgyai), amely számunkra azonban lehetetlen a képességnek pusztán olyan fokán, mint amilyen a mienk. Így pl. az, hogy az újabb fizikusoknál az éter egy rugalmas, minden más anyagot átható (velük bensőségesen elkeveredett) folyadék, pusztán a vélekedés dolga, viszont mégis abból a fajtából, hogy ha a külső érzékek a legnagyobb mértékben kifinomodnának, akkor ezt észre lehetne venni; de amely soha sem mutatható be valamiféle megfigyelésben, sem pedig kísérletben. Vélemény dolga, hogy feltételezzük: más bolygónak is vannak ésszel bíró lakói, ha közelebb tudnánk hozzájuk kerülni, ami a magánvalósága szerint lehetséges, tapasztalatilag állapítanánk meg, hogy vannak-e vagy nincsenek, de sohasem fogunk hozzájuk ilyen közel jutni, és így a vélekedésnél maradunk. Ámde ha azt véljük, hogy tiszta, test nélkül gondolkodó szellemek léteznek az anyagi univerzumban (ha ugyanis bizonyos ennek tulajdonított valódi jelenségeket nem utasítunk el), amint ez rendjén volna, ez annyit jelent, mint ábrándozni, és egyáltalán nem a vélekedés dolga, hanem egy puszta eszme, amely akkor marad meg, ha egy gondolkodó lénytől elveszünk minden anyagit, és a gondolkodást mégis meghagyjuk számára. De hogy az utóbbi marad-e meg (amelyet csak az embernél, azaz egy testtel kapcsolatban ismerünk), azt nem tudjuk eldönteni. Az ilyen dolog *kieszelt lény* (ens rationis ratiocinantis), nem *észlény* (ens ratiocinatae); amely utóbbiról mégis lehetséges, hogy fogalmának objektív realitását kellőképpen bemutassa — legalább az ész gyakorlati használata számára —, mert ez a fogalom, amelynek megvannak saját és apodiktikusan bizonyos a priori elvei, ezt szinte megköveteli (posztulálja).

2. A fogalmak tárgyait, amelyeknek objektív realitása bizonyítható (történjék a tiszta ész útján, vagy a tapasztalat útján, és az első esetben annak elméleti vagy gyakorlati adataiból, de minden esetben egy azoknak megfelelő szemlélet közvetítésével), ezeket *tényeknek* (res

facti) nevezzük.[49] Ilyenek a kiterjedés matematikai tulajdonságai (a geometriában), mert ezek az elméleti észhasználat számára egy a priori *ábrázolásra* képesek. Továbbá ugyancsak tények azok a dolgok is vagy azoknak olyan tulajdonságai, amelyeket a tapasztalatban lehet megmagyarázni (saját vagy idegen tapasztalattal a bizonyítékok segítségével). Ami azonban nagyon figyelemreméltó, hogy a tények között még egy észeszme is található (amely magánvalósága szerint semmiféle szemléletes ábrázolásra nem képes, ennélfogva lehetőségének semmiféle elméleti bizonyítékára nem alkalmas) és ez a *szabadság* eszméje, amelynek realitása mint a kauzalitás egy különös módjának realitása (a róla alkotott fogalom elméleti szempontból szertelen lenne) a tiszta ész gyakorlati törvényei által megmagyarázható, és ezeknek megfelelően a valóságos cselekvésekben, ennélfogva a tapasztalatban is. — Ez az egyetlen a tiszta ész valamennyi eszméje között, amelynek tárgya tény, s a *scibiliák* közé kell számítani.

3. Azok a tárgyak, amelyek a tiszta gyakorlati ész kötelességszerű használatára való vonatkozásban (akár mint következmények, akár mint előzmények) a priori gondolandók el, de ennek elméleti használata számára szertelenek, pusztán a *hit dolgai*. Ilyen a világban a szabadság által megvalósítandó legfőbb jó, amelynek fogalma semmiféle lehetséges tapasztalatunk számára objektív realitása szerint kielégítően nem bizonyítható, ennélfogva az elméleti észhasználat számára sem, használata azonban, ennek a célnak a lehető legjobb előmozdítására a gyakorlati tiszta ész által kínálkozik, és ennélfogva mint lehetségest kell feltennünk. Ez a kívánatos okozat, *lehetőségének egyedüli* számunkra gondolható feltételeivel együtt, nevezetesen a *hit dolgai* (res fidei) isten létezésével és a lélek halhatatlanságával együtt, éspedig az egyedüliek valamennyi tárgy között, amelyeket így lehet nevezni.[50] Hiszen még ha mindjárt hinnünk kell is azt,

[49] A tény fogalmát — azt hiszem — joggal terjesztem ki e szó szokásos jelentésén túlmenően. Hiszen nem szükséges, sőt még csak nem is ajánlatos, hogy ezt a kifejezést leszűkítsük a valóságos tapasztalatra, ha a dolgoknak megismerőképességeinkhez fűződő viszonyáról van szó, mivel már egy pusztán lehetséges tapasztalat is elegendő, hogy ezekről pusztán mint a megismerés meghatározott módjának tárgyairól beszéljünk.

[50] A hit dolgai azonban ettől még nem hitcikkelyek ha ez utóbbiakon a hit olyan dolgait értjük, amelyeknek (belső vagy külső) megvallására kötelezni

amit csak mások tapasztalatából tanúbizonyság útján tanulhatunk meg, ez azért még önmagában nem a hit dolga; hiszen a tanúk közül az egyiknek mégis csak saját tapasztalata és ténye volt ez, vagy mint ilyent kell feltételezni. Méghozzá annak is lehetővé kell válnia, hogy ezen az úton (a történeti hit útján) jussunk tudáshoz; és a történelem, valamint a földrajz tárgyai, mint egyáltalán minden, amit tudni megismerőképességeink természetének megfelelően legalábbis lehetséges, nem a hit dolgaihoz, hanem a tényekhez tartozik. Csak a tiszta ész tárgyai lehetnek adott esetben a hit dolgai, de nem mint a pusztán tiszta spekulatív ész tárgyai; hiszen akkor ezeket még csak a számunkra lehetséges megismerésnek dolgaihoz vagy tárgyaihoz sem lehetne biztonsággal odasorolni. Vannak eszmék, azaz fogalmak, amelyek számára az objektív realitás elméletileg nem biztosítható. Ezzel szemben az általunk létrehozandó legfőbb végcél — az, ami által egyedül lehetünk méltók arra, hogy magunk is egy teremtés végcélja legyünk — egy eszme, amelynek számunkra gyakorlati vonatkozásban objektív realitása van és megfogható, de azért — mivel ennek a fogalomnak elméleti szempontból nem szerezhetjük meg azt a realitást — a tiszta észnek pusztán hitbeli ügye, ugyanakkor azonban vele együtt az isten és a halhatatlanság is, mint feltételek, amelyek mellett (emberi) eszünk természete alapján elgondolhatjuk magunknak annak a hatásnak lehetőségét, hogy miként éljünk törvényadta szabadságunkkal. Azt viszont, amit a hit dolgaiban tartunk igaznak, tisztán gyakorlati célból tartjuk igaznak, azaz egy morális hit, amely az elméleti észmegismerés számára nem bizonyít semmit, hanem pusztán a gyakorlati kötelességeink betartására irányuló tiszta észmegismerés számára, és a spekulációt vagy a gyakorlati okosság szabályait az önszeretet elve szerint egyáltalán nem bővíti ki. Ha minden erkölcsi törvény legfőbb elve egy posztulátum, akkor ezáltal egyszersmind legfőbb tárgyának lehetőségét is posztuláljuk, tehát egyúttal azt a feltételt is, amelynek alapján

---

lehet bennünket: ilyeneket tehát a természetes teológia nem tartalmaz. Hiszen mivel ezek mint a hit dolgai (akárcsak a tények) nem alapulhatnak elméleti bizonyítékon, akkor ez csupán azt jelenti, hogy valamit szabadon lehet igaznak tartani, s csakis mint ilyen egyesíthető a szubjektum moralitásával.

ezt a lehetőséget elgondolhatjuk. Ezáltal mármost ez utóbbi megismerése nem ezeknek a feltételeknek létezéséről és természetéről szerzett tudás vagy vélemény mint a megismerés elméleti módja, hanem puszta feltétel, gyakorlati és az ehhez kínálkozó vonatkozásban, eszünk morális használata számára.

Még ha látszólag alapozhatnánk is egy értelmes világ-okról alkotott határozott fogalmat a természet azon céljaira, amelyeket a fizikai teleológia olyan nagy bőségben tár elénk, ennek a lénynek létezése még nem lenne a hit dolga. Hiszen mivel ezt nem a kötelességem teljesítése céljából tételezem fel, hanem csak a természet magyarázatára, így ez csupán az eszünkhöz legjobban illő vélemény és hipotézis lenne. Mármost ez a teleológia semmiképpen sem vezet egy istenről alkotott meghatározott fogalomhoz, amely ezzel szemben csakis egy morális világteremtőről alkotott fogalomban található meg, mert egyedül csak ez adja meg azt a végcélt, amelyhez csak annyiban számíthatjuk magunkat, amennyiben mi annak megfelelően viselkedünk, amit a morális törvény úgy szab ki ránk, mint végcélt, tehát amire bennünket kötelez. Következésképpen isten fogalma csak kötelességünk tárgyára való vonatkozásban jut ahhoz a kiváltsághoz, mint annak a lehetőségnek feltétele, hogy e kötelesség végcélját elérjük, ha a hit dolgának számít abban, amit igaznak tartunk; ezzel szemben éppen ez a fogalom nem képes mégsem érvényre juttatni objektumát mint tényt: mert jóllehet a kötelesség szükségszerűsége a gyakorlati ész számára ugyancsak világos, végcéljának elérése gyakorlatilag mégis szükségszerű, amennyiben ez nincs teljesen hatalmunkban, csak az ész gyakorlati használata céljából feltételezve — tehát nem úgy, mint maga a kötelesség.[51]

[51] Az a végcél nem a kötelesség alapja, amelynek elősegítését a morális törvény szabja meg, hiszen ez az alap a morális törvényben rejlik, amely mint formális gyakorlati elv kategorikusan irányít, tekintet nélkül a megkívánóképesség tárgyaira (az akarat anyagára), tehát bármiféle célra. Cselekedeteimnek ez a formális jellege (alárendelésük az általánosérvényűség elvének) teljesen hatalmunkban van és egyedül ebben áll e cselekedetek belső morális értéke; és akár el is vonatkoztathatok a célok lehetőségétől vagy kivihetetlenségétől, amelyeket ennek a törvénynek megfelelően kötelességem elősegíteni (ugyanis ezekben cselekedeteimnek csak külső értéke van), mint valami olyantól, ami soha sincs teljesen hatalmamban, hogy csak azt nézzem, ami az én dolgom. Ámde

A hit (mint habitus és nem mint actus) az ész morális gondolkodásmódja abban a tekintetben, hogy mit tartunk igaznak, ami az elméleti megismerés számára megközelíthetetlen. A léleknek az a szilárd alaptétele, hogy amit a legfőbb morális végcél lehetőségéhez mint feltételt szükséges hozzáadni, azt e végcél iránti kötelezettség következtében igaznak kell elfogadni;[52] jóllehet nem vagyunk képesek belátni, annak lehetőségét, de ugyanúgy annak lehetetlenségét sem. A hit (ha éppenséggel így nevezzük) bizakodás egy olyan cél elérésében, melynek elősegítése kötelesség, de megteremtésének lehetőségét belátni nem tudjuk (következésképpen a számunkra egyedül elgon-

---

azt a szándékot, hogy elősegítsük minden eszes lény végcélját (a boldogságot amennyiben ez lehetséges a kötelességgel összhangban), mégis éppen a kötelesség törvénye szabja meg. De a spekulatív ész ennek keresztülvihetőségét egyáltalán nem látja be (sem saját fizikai képességünk, sem a természet közreműködésének oldaláról); sőt inkább az ilyen okokból, amennyire ésszerű módon ítélhetünk, helyes magatartásunknak ilyen eredményét a puszta (bennünk és rajtunk kívül található) természettől származónak kell elfogadnia isten és a halhatatlanság nélkül; továbbá megalapozatlan és semmis, jóllehet, jószándékú várakozásnak kell azt tartania, és ha ebből az ítéletből teljesen bizonyosságra tehetne is szert, a morális törvényt magát eszünk gyakorlati szempontból való puszta csalódásának kell tekintenie. Minthogy azonban a spekulatív ész teljesen meggyőződik arról, hogy ez utóbbi sohasem történhet meg, viszont ellentmondás nélkül lehet elgondolni azokat az eszméket, amelyeknek tárgya a természeten túl van, így ezeket az eszméket reálisan kell elismernie saját gyakorlati törvénye és az ezáltal kiszabott feladat számára, tehát morális szempontból, hogy ne kerüljön ellentmondásba önmagával.

[52] A hit a morális törvény ígéretébe vetett bizalom; de nem mint olyan, amit e törvény tartalmaz, hanem mint amit én helyezek bele, éspedig morálisan megfelelő alapon. Hiszen végcélt az ész semmiféle törvénye sem írhat elő anélkül, hogy ez ne ígérje egyben annak elérhetőségét, még ha bizonytalanul is, s ezáltal azt is bizonyítaná, hogy igaznak tartsuk azokat az egyedüli feltételeket, amelyek mellett eszünk ezt egyedül képes elgondolni. Már a „*fides*" szó is kifejezi ezt, és csak az tűnhetik aggályosnak, hogy e kifejezés és e különös eszme miként kerül be a morális filozófiába, mivel ezt először a kereszténység vezette be, s ennek elfogadása talán csak nyelve hízelgő utánzásának látszhatik. De nem ez az egyetlen eset, ahol ez a csodálatos vallás előadásának legnagyobb egyszerűségében messzemenően határozottabb és tisztább erkölcsi fogalmakkal gazdagította a filozófiát, mint amilyeneket az addig nyújtani tudott, ezeket a fogalmakat azonban, ha már egyszer megvannak, az ész bátran helyeselheti és el is fogadhatja mint olyanokat, amelyekre ugyan magától is rájöhetett volna és bevezethette volna, sőt be kellett volna vezetnie.

dolható feltételeknek lehetőségét sem). A hit tehát, amely olyan különös tárgyakra vonatkozik, amelyek nem a lehetséges tudás vagy vélekedés tárgyai (ez utóbbi esetben, különösen a historiaiban könnyenhivésnek és nem hitnek kellene nevezni), egészen morális. Ez az, ha nem azt tartjuk szabadon igaznak, amihez az elméletileg meghatározó ítélőerő számára dogmatikus bizonyítékok találhatók, sem azt, amit kötelességünknek érzünk, hanem azt, amit mi a szabadság törvényei szerinti cél érdekében elfogadunk; de mégsem mint valamely kielégítő ok nélküli vélekedést, hanem mint ami az észben kellő mértékben gyökerezik az ész szándékának megfelelően (jóllehet csak annak gyakorlati használata tekintetében): hiszen ez ok nélkül a morális gondolkodásmódnak nincs meg a szilárd állhatatossága az elméleti észnek (a moralitás objektuma lehetőségének) a bizonyítást illető követelményével szemben elkövetett sértés mellett, hanem ingadozik a gyakorlati parancsok és az elméleti kétségek között. *Hit nélkül* lenni annyit jelent, mint úgy követni a maximákat, hogy egyáltalán nem hiszünk bizonyságoknak; hitetlen viszont az, aki ezektől az észeszméktől minden érvényességet megtagad, minthogy realitásuknak *elméleti* megalapozása hiányzik. Tehát dogmatikusan alkot ítéletet. Egy dogmatikus hitetlenség azonban nem párosulhat valamely, a gondolkodásmódban uralkodó erkölcsi maximával (hiszen az ész nem követelheti meg, hogy olyan célt kövessünk, amelyet csak mint agyrémet ismerünk); annál inkább valamely *hitbeli* kétely, amelynek számára a spekulatív ész okai révén a meggyőződés hiánya csak akadály, amelytől a spekulatív ész korlátai közé való kritikus pillantás elveheti a magatartásra való hatást, és annak pótlásául túlnyomórészt azt állíthatja oda, amit gyakorlati szempontból igaznak tart.

*

Ha a filozófiában bizonyos elhibázott kísérletek helyére egy más elvet akarunk bevezetni, s ennek befolyást szerezni, akkor nagy megclégedésünkre szolgál, ha belátjuk, hogy azoknak hogyan és miért is kellett sikerteleneknek bizonyulniuk.

Isten, szabadság és a *lélek halhatatlansága:* ezek azok a feladatok, amelyeknek megoldására irányul a metafizika minden felkészülése

mint végső és egyetlen céljára. Mármost azt hitték, hogy a szabadságról szóló tanítása csak mint negatív feltétel szükséges a gyakorlati filozófia számára, míg viszont az istenről és a lélek természetéről szóló tanítás az elméletihez tartozik, és önmagában elkülönítve mutatandó be, hogy azután mindkettőt összekapcsoljuk azzal, amit a morális törvény parancsol (amely csak a szabadság feltétele mellett lehetséges), és így hozzunk létre egy vallást. Hamarosan be kell azonban látnunk, hogy ezek a kísérletek nem sikerülhettek. Hiszen a dolgok pusztán ontológiai fogalmaiból egyáltalán nem, vagy egy szükségszerű lény létezéséből semmiképpen sem alakítható ki meghatározott fogalom egy őslényegről olyan prédikátumok által, amelyek a tapasztalatban adódhatnak és így a megismerést szolgálhatják; az a fogalom viszont, amit a természet fizikai célszerűségéről alkotott tapasztalatból szűrtek le, megint csak nem adhatott megfelelő bizonyítékot a morál, ennélfogva az isten megismerése számára. Éppily kevéssé teremthet a lélek ismerete fogalmat a tapasztalat segítségével (amelyet csak ebben az életben szerezhetünk) annak szellemi, a lélek halhatatlan természetéről, tehát a morálnak megfelelően. *A teológia és a pneumatológia* mint a spekulatív ész tudományainak célját szolgáló feladatok — mivel ezeknek fogalma valamennyi megismerőképességünk számára szertelen — nem jöhetnek létre semmiféle empirikus tény és predikátum által. — A két fogalom meghatározása, az isten és a lélek fogalmáé (halhatatlanságuk tekintetében) csakis prédikátumok révén alakulhat ki, amelyeknek mégis a tapasztalatban kell bizonyítaniuk realitásukat, jóllehet maguk is csak valamely érzékfeletti okból lehetségesek; hiszen egyedül így tehetnek valamilyen megismerést lehetővé egy teljesen érzékfeletti lényről. Ilyen mármost — morális törvény mellett — az ember szabadságának egyedülálló, az emberi észben fellelhető fogalma azzal a végcéllal együtt, amelyet az emberi ész e törvények által előír, és amelyek közül az első arra alkalmas, hogy a természet alkotóját, a másik, hogy az embert olyan tulajdonságokkal ruházza fel, amelyek a szükségszerű feltételt tartalmazzák e kettő lehetőségéhez; úgyhogy éppen ebből az eszméből lehet következtetni ezeknek az egyébként szemünk elől teljesen elrejtett lényeknek egzisztenciájára és természetére.

Tehát annak az elhibázott szándéknak az oka abban áll, hogy pusztán elméleti úton bizonyítjuk istent és a halhatatlanságot: hogy az érzékfelettiről ezen az úton (a természeti fogalmak útján) semmilyen megismerés nem lehetséges. Hogy ez viszont a morálisnak (a szabadságfogalomnak) sikerül, annak az az oka, hogy itt az érzékfeletti, amely ennek alapja (a szabadság), a kauzalitás valamely belőle eredő meghatározott törvénye szerint nemcsak anyagot szerez a másik érzékfeletti (a morális végcélnak és keresztülvihetősége feltételeinek) megismeréséhez, hanem mint tényt, realitását is bemutatja cselekvésekben, de éppen ezért nem képes adni mást, csak gyakorlati szempontból érvényes bizonyító okot (ami az egyetlen, amelyre a vallásnak szüksége van).

Emellett azonban mindig nagyon figyelemreméltó marad, hogy a három tiszta észeszme: *isten*, *szabadság* és *halhatatlanság* között a szabadságé az érzékfelettinek az az egyetlen fogalma, amely objektív realitását (a benne elgondolt kauzalitás segítségével) a természeten bizonyítja, az abban lehetséges hatása révén, és éppen ezáltal teszi lehetségessé a két másiknak a természettel, valamint a háromnak egymás között egy vallássá való összekapcsolását; és hogy bennünk tehát egy olyan elv van, amely képessé teszi az érzékfeletti bennünk levő eszméjét, ezáltal pedig annak rajtunk kívül levő eszméjét is egy, mégha csak gyakorlati szempontból lehetséges megismerés meghatározására, amiben a puszta spekulatív filozófiának (amely a szabadságról pusztán negatív fogalmat tudott adni) kételkednie kellene: ennélfogva a szabadság fogalma (mint minden feltétlen gyakorlati törvény alapfogalma) az észt kiterjesztheti mindazon határokon túl, amelyeken belül minden (elméleti) természetfogalomnak reménytelenül korlátok közé kellene szorulnia.

Általános megjegyzés a teleológiához

Ha az a kérdés: hogy milyen rangú a filozófia egyéb érvei között az a morális érv, amely isten létezését csak mint a hit dolgát bizonyítja a gyakorlati ész számára, akkor ez utóbbi egész területe könnyen átugorható, amikor aztán megmutatkozik, hogy itt nincs mit

választania, hanem a filozófia elméleti képességének minden igényéről magától kell lemondania egy pártatlan kritika javára.

Mindent, amit igaznak tart, elsősorban tényekre kell alapoznia, hogy ne legyen teljesen alap nélkül való; és így csak az az egyetlen különbség lehetséges a bizonyításban, vajon ezeken a tényeken alapulhat-e az, hogy a belőlük levont következtetést igaznak tartsa mint *tudást* az elméleti, vagy pusztán *hitet* a gyakorlati megismerés számára. Minden tény vagy a *természetnek* ahhoz a fogalmához tartozik, amely realitását a minden természetfogalom előtt megadott (vagy megadható) érzéki tárgyakon bizonyítja; vagy a *szabadságfogalomhoz* tartozik, amely realitását az ész kauzalitása révén kielégítően bemutatja bizonyos, az érzéki világban általa lehetséges olyan okozatok tekintetében, amelyeket a morális törvényben cáfolhatatlanul posztulál. A természetfogalom mármost (a csupán elméleti megismeréshez tartozó) vagy matefizikai és teljesen a priori; vagy fizikai, azaz a posteriori és szükségképpen csak meghatározott tapasztalat által gondolható el. A metafizikai természetfogalom tehát ontológiai (amely nem előfeltételez semmi meghatározott tapasztalatot).

Isten létezésének egy őslényeg fogalmából való *ontológiai* bizonyítása vagy az, amely ontológiai predikátumokból következtet az abszolút-szükségszerű létezésre, amely predikátumok révén az egyedül gondolható el meghatározottnak, vagy egy valamilyen dolog — bármilyen legyen is az — létezésének abszolút szükségszerűségéből az őslényeg predikátumaira: mert valamely őslényeg fogalmához — hogy az ne legyen levezetett — hozzátartozik létezésének feltétlen szükségszerűsége és (hogy ezt magunknak elképzeljük) annak fogalma által az általános meghatározás. Úgy hitték mármost, hogy mindkét követelményt megtalálják egy *mindennél reálisabb lény* ontológiai eszméjének fogalmában: és így jött létre két metafizikai bizonyíték.

Az a (tulajdonképpen ontológiainak nevezett) bizonyíték, amely egy pusztán metafizikai természetfogalmat vett alapul, a mindennél reálisabb lény fogalmából következtetett annak mindenképpen szükségszerű létére; hiszen (úgymond), ha ez nem léteznék, akkor hiányoznék a realitása, nevezetesen az egzisztenciája. — A másik (amit metafizikai-kozmológiai bizonyítéknak is nevezünk) valamely dolog egzisztenciájának szükségszerűségéből (amit mindenképpen el kell

ismerni, minthogy az öntudatomban számomra adva van egy létezés) következtetett annak mint mindennél reálisabb lénynek általános meghatározására: mert minden létező általánosan meghatározott; a mindenképpen szükségszerűnek viszont (nevezetesen amelyet nekünk mint olyant kell megismernünk, tehát mint a priorit) saját fogalma által általában kell meghatározottnak lennie; amely azonban csak egy legreálisabb dolog fogalmában található. Nem szükséges itt a két következtetésben rejlő szofisztikát felfedni, ami már máshelyütt megtörtént; hanem csak annyit kell megjegyezni, hogy ilyen bizonyítékok, még ha mindenféle dialektikus körmönfontsággal meg is védelmezhetők, iskolájukon kívül soha sem jutnak át a mindennapi életbe, és a legcsekélyebb hatásuk sem lehet a pusztán egészséges értelemre.

A bizonyíték, amely egy természetfogalmat vesz alapul — amely csupán empirikus lehet mint az érzékek tárgyainak foglalata —, de mégis túl kell vezetnie a természet határain, nem lehet más, mint a természet céljainak bizonyítéka: ezeknek fogalma ugyan nem a priori, hanem csak tapasztalatilag adható, de mégis a természet ősokáról egy olyan fogalmat kínál, amely egyedül illik az érzékfelettihez mindazok között, amelyeket csak elgondolni tudunk, nevezetesen egy legfőbb értelemről mint világ-okról alkotott fogalmat, amelyet ez a fogalom azután valójában a legtökéletesebben el is ér a reflektáló ítélőerő elvei szerint, azaz (emberi) megismerőképességünk természetének megfelelően. — Hogy azonban mármost képes-e ugyanezen adatokból ez a fogalom kielégítően meghatározni egy legfőbb, azaz független értelmes lénynek, akár mint istennek is, azaz egy morális törvények alatt álló világ teremtőjének fogalmát, tehát a világ létezése valamely végcéljának eszméje számára kielégítően meghatározni, ez olyan kérdés, amelyen minden múlik; követeljünk mármost akár egy elméletileg megfelelő fogalmat az őslényegről a természet tökéletes megismerése céljára, vagy pedig egy gyakorlatit a vallás számára.

Ez a fizikai teleológiából merített érv tiszteletreméltó. A meggyőződés szempontjából ugyanazt a hatást teszi a közönséges értelemre, mint a legfinomabb gondolkodóra; és egy Reimarus halhatatlan érdemeket szerzett a maga eddig még felül nem múlt munkájában,

amelyben ezt a bizonyító okot a rá jellemző alapossággal és világossággal hosszadalmasan kifejti. — Ámde hogyan jut ez a bizonyíték a lélekre gyakorolt olyan hatalmas befolyáshoz, különösképpen a hideg ész által történő megítélésben (hiszen rábeszélésnek vehetnénk a léleknek a természet csodái által való meghatódását és emelkedettségét) egy ilyen nyugodt, magát egészen átadó helyeslésre? Nem a fizikai célok azok, amelyek valamennyien a világ-okban rejlő kikutathatatlan értelemre utalnak; hiszen ezek ehhez elégtelenek, mert a kérdező ész szükségletét nem elégítik ki. Mert ugyan mire valóak (kérdi ez) az összes ilyen művészi természeti dolgok; mire való maga az ember, akinél meg kell állnunk, mint az utolsó számunkra elgondolható természeti célnál; miért létezik az egész természet és mi e nagy és sokrétű művészet végcélja? Az észt nem elégítheti ki, hogy e művészet élvezésre vagy szemlélésre, megtekintésre vagy megcsodálásra (amely nem több, mint az élvezetnek egy különös fajtája, ha megmarad ennél) mint arra a legutolsó végcélra van teremtve, amiért a világ és az ember maga is létezik, hiszen az ész egy olyan személyes értéket feltételez, amelyet egyedül az ember adhat magának, mint azt a feltételt, amely mellett egyedül ő és létezése lehet végcél. Ennek hiányában (amely egyedül képes egy meghatározott fogalomra) a természet céljai az ember érdeklődését, különösen mert nem kínálhatnak *meghatározott* fogalmat a legfőbb lényről mint egy mindenható (és éppen ezért egyedüli, tulajdonképpen így nevezendő: *legfőbb)* lényről és azokról a törvényekről, amelyeknek alapján az ember értelme az oka a világnak.

Hogy tehát a fizikai-teleológiai bizonyíték olyan meggyőző, mintha egyszersmind teológiai is lenne, az nem a természet céljairól alkotott eszmék igyekezetéből veszi eredetét mint oly sok empirikus bizonyítóokából egy *legfőbb* értelemnek, hanem a minden emberben benne lakozó és őt oly bensőségesen megindító morális bizonyítóok észrevétlenül összekeveredik azzal a következtetéssel, amely szerint annak a lénynek, aki magát olyan felfoghatatlanul művészien nyilatkoztatja ki a természet céljaiban, egy végcélt is, tehát bölcsességet tulajdonítunk (jóllehet anélkül, hogy ez előző észlelése erre feljogosítana), és így önkényesen kiegészítjük ezt az érvet annak a hiányosságnak tekintetében, amely még hozzáfűződik. Valójában tehát csak

a morális bizonyítóok hozza létre azt a meggyőződést, amelyhez fűződően mindenki érzi legbensőségesebb helyeslését — és ezt is csak morális szempontból; a fizikai-teleológiának viszont csak az az érdeme, hogy a lelket a világszemléletben a célok útjára vezesse, ezzel azonban egy *értelemmel bíró* világteremtőhöz is, mivel a célokra való morális vonatkozás és egy éppen ilyen törvényadó és világteremtő eszméje — mint teológiai fogalom — mégis úgy látszik, hogy ebből a bizonyítóokból magától fejlődik ki, jóllehet puszta ráadás.

A kérdést emellett a szokásos előadásban tovább nem is lehet firtatni. Hiszen a közönséges és egészséges értelem számára, ha a különválasztás sok meggondolást igényel, általában nehéz, hogy mint nem egyformákat elválassza egymástól a különböző elveket, amelyeket összekever és amelyek egyikéből valóban egyedül és helyesen következtet. De a morális bizonyítóok isten létezéséről tulajdonképpen nem is egészíti ki a puszta fizikai-teleológiait teljes értékű bizonyítékká; hanem ez olyan különleges bizonyíték, amely a meggyőzés hiányát isten létezéséből pótolja: amennyiben ez valóban nem képes mást nyújtani, mint hogy a természet okának és az abban levő esetleges, de csodálatraméltó rendnek megítélésében az észt rávezeti valamely olyan ok kauzalitására — amely számunkra a tapasztalat révén válik ismeretessé —, amely annak alapját célok szerint tartalmazza(amit nekünk a mi megismerőképességeink természete szerint mint értelmes okot kell elgondolnunk), és az észt éberré, így viszont a morális bizonyítékra fogékonyabbá teszi. Hiszen az, ami az utóbbi fogalomhoz megkövetelendő, mindenekelőtt oly lényegesen különbözik mindentől, amit a természeti fogalmak tartalmazhatnak és taníthatnak, hogy egészen különös és az előbbiektől teljesen független bizonyítóokot és bizonyítékot igényel, hogy kielégítően megadja az őslényeg fogalmát egy teológia számára és következtessen létezésére. — A morális bizonyíték (amely azonban természetesen isten létezését csak gyakorlati, de mégis elengedhetetlen szempontból bizonyítja az ész számára) így még mindig megtarthatná erejét, ha a világban semmiféle vagy csak kétértelmű anyagot találnánk a fizikai teleológia számára. El lehet gondolni, hogy értelemmel bíró lények olyan természetet látnak maguk körül, amely a szervezettség semmi határozott nyomát sem mutatja, hanem csak a durva anyag valamely

puszta mechanizmusának azon hatásait, amelyek miatt — és egyes, csupán véletlenül célszerű forma és összefüggés változékonysága mellett — látszólag nem lenne ok arra, hogy egy értelemmel bíró teremtőre lehessen következtetni; ahol aztán nem is lenne indíték a fizikai teleológiához: és mégis az ész, amely itt a természeti fogalmak révén irányítást nem kap, a szabadságfogalomban és az azon alapuló erkölcsi eszmékben valamely gyakorlatian kielégítő okot találjon, hogy az őslényeg fogalmát ezeknek az erkölcsi eszméknek megfelelően posztulálja, azaz mint egy istenség fogalmát, és a természetet (még saját létezésünket is) mint valamely annak és a maga törvényeinek megfelelő végcélt, éspedig a gyakorlati ész elengedhetetlen parancsára való tekintettel. — Az azonban, hogy a valóságos világban az eszes lények számára benne magában gazdag anyag van a fizikai teleológiához (ami éppen nem lenne szükséges), a morális érvnek óhajtott igazolására szolgál, amennyire a természet az észeszmékhez (a morálisakhoz) valami analógot képes felállítani. Hiszen egy értelemmel bíró legfőbb ok fogalma (amely azonban a teológia számára távolról sem elégséges) ezáltal kapja meg a reflektáló ítélőerő számára megfelelő realitását; de nem szükséges ahhoz, hogy a morális bizonyítékot erre alapozzuk; arra sem szolgál ez a bizonyíték, hogy azt, amely egyedül önmagában még egyáltalán nem utal moralitásra, egy egyetlen elv szerint levezetett következtetés által egyetlenegy bizonyítékká egészítsük ki. Két olyan különböző elv, mint természet és szabadság, csak két különböző bizonyításmódot képes szolgáltatni, mert hiszen az a kísérlet, hogy az utóbbit az előbbiből kell levezetni, a bizonyítandó számára elégtelennek mutatkozik.

Ha a fizikai-teleológiai bizonyítóok elégséges lett volna a keresett bizonyítékhoz, akkor ez nagyon megnyugtató lenne a spekulatív ész számára; hiszen akkor reményt nyújtana egy teozófia létrehozásához (így kellene ugyanis neveznünk az isteni természetnek és isten létezésének megismerését, amely a világ természetének magyarázatához és egyszersmind az erkölcsi törvények meghatározásához elégséges lenne). Ugyanígy, ha a pszichológia megfelelne arra, hogy segítségével eljussunk a lélek halhatatlanságának megismeréséhez, akkor ez lehetővé tenne egy olyan pneumatológiát, amelyet a spekulatív ész éppen ilyen örömmel üdvözölne. A kettő közül azonban egyik

sem tesz eleget az ész kívánságának — legyen bármilyen kedves a tudásvágy elbizakodottsága számára — annak az elméletnek tekintetében, amelynek a dolgok természetének ismeretén kellene alapulnia. Hogy azonban az előbbi mint teológia, a második mint antropológia, mindkettő az erkölcsi, azaz a szabadságelvre alapozva, ennélfogva az ész gyakorlati használatának megfelelően jobban elérik-e e kettő objektív végcélját, ez más kérdés, amelyet itt nem szükséges tovább nyomon követni.

A fizikai-teleológiai bizonyítóok azonban azért nem elegendő a teológia számára, mert nem ad és nem is adhat erre a célra az őslényegről kellően meghatározott fogalmat, hanem ezt egészen máshonnan kell merítenünk, vagy pedig hiányát ezáltal mint valamely önkényes toldalék által kell pótolnunk. Ti a természeti formák és összefüggéseik nagy célszerűségéből értelemmel bíró világ-okra következtettek; de ennek az értelemnek milyen fokára? Kétségtelenül nem tarthattok igényt a lehető legnagyobb értelemre; hiszen ehhez azt kellene megkövetelni, hogy belássátok: nem lehet elgondolni nagyobb értelmet, mint amelynek bizonyítékát a világban tapasztaljátok, ami azt jelentené, hogy önmagatoknak mindentudást tulajdonítottok. Éppen így következtettek a világ nagyságából a teremtő igen nagy hatalmára; de be kell érnetek azzal, hogy ennek csak összehasonlítva van jelentősége felfogóerőtök számára, és mivel nem ismertek meg minden lehetségest, hogy ezt összemérjétek a világ nagyságával, már amennyire azt ismeritek, az ilyen kis mérce alapján nem következtethettek a teremtő mindenhatóságára stb. Mármost ezáltal nem juthattok egy őslényeg meghatározott, a teológia számára alkalmas fogalmához; hiszen ezt csak egy értelemmel egyesített tökéletesség mindenségének fogalmában lehet megtalálni, amihez puszta *empirikus* adatok egyáltalán nem segíthetnek hozzá benneteket; de egy ilyen meghatározott fogalom nélkül nem következtethettek egy *egyedüli* értelemmel bíró őslényegre, hanem (bármilyen célból is) csak feltételezhettek egy ilyent. — Mármost bizonyára egész nyugodtan elismerhetjük ugyan, hogy ti (mivel az ész nem mondhat ez ellen semmi megokoltat) önkényesen hozzáteszitek: ahol oly sok tökéletesség található, bizonyára fel lehet tenni, hogy valamennyi tökéletesség egyetlen világ-okban egyesül; mert az ész jobban eliga-

zodik mind elméletileg, mind gyakorlatilag egy így meghatározott elvvel. De mégsem dicsekedhettek azzal, hogy az őslényegnek ezt a fogalmát ti bizonyítottátok be, mivel ezt csak az ész jobb használata céljából vettétek fel. Tehát minden siránkozás vagy tehetetlen düh amiatt az állítólagos vétek miatt, hogy kétségbe vonják a ti lánckövetkeztetéseitek meggyőző voltát, olyan hiú nagyzolás, amely szívesen venné, ha azt a kétséget, amelyet érveléstekkel szemben szabadon kimondanak, szent igazságban való kételkedésnek lehetne tartani, csak ezért, hogy e takaró mögül ez érvelés felületességét ki engedje csúszni.

A morális teleológia ellenben, amely nem kevésbé szilárdan megalapozott, mint a fizikai, inkább azáltal kerül előnyös helyzetbe, mert a priori, eszünktől elválaszthatatlan elveken alapszik, odavezet, ami egy teológia lehetőségéhez szükséges, ugyanis a legfőbb okról mint morális törvényeken alapuló világ-okról alkotott meghatározott *fogalomhoz*, ennélfogva egy olyanhoz, amely eleget tesz morális végcélunknak, melyhez nem kevesebbet kell megkövetelni: mint mindentudást, mindenhatóságot, mindenütt jelenvalóságot stb. mint hozzátartozó természeti tulajdonságokat, amelyeket a morális végcéllal — amely végtelen — összefüggőeknek, ennélfogva vele adekvátan kell elgondolni, és így egészen egyedül megteremtheti egy *egyetlen* világteremtő fogalmát, amely megfelelő egy teológia számára.

Ilyen módon egy teológia közvetlenül is a *valláshoz* vezet, azaz *kötelességeinknek mint isteni parancsoknak megismeréséhez;* mert kötelességeink megismerése és az ezekben ránk az ész által kiszabott végcél először teremtheti meg határozottan isten fogalmát, amely tehát már eredetében elválaszthatatlan az ezzel a lénnyel szemben támasztott kötelezettségtől: ehelyett, hogy ha biztosan meg is lehetne találni az őslényeg fogalmát pusztán elméleti úton (ugyanis az őslényegnek mint a természet puszta okának), az ezután még nagyobb nehézséggel lenne egybekötve és talán lehetetlen is lenne, hogy önkényes becsempészés nélkül vigye végbe egy morális törvények szerinti kauzalitást tulajdonítva alapos bizonyítások által ennek a lénynek, amely kauzalitás nélkül ez az állítólagos teológiai fogalom nem tud a valláshoz alapot adni. Sőt, ha ezen az elméleti úton meg is

lehetne egy vallást alapozni, az érzület tekintetében (amelyben mégis a vallás lényege rejlik), valójában különbözne attól, amelyben az isten fogalma és a létezéshez fűződő (gyakorlati) meggyőződés az erkölcsiség alapeszméiből ered. Hiszen ha egy világteremtőnek mindenhatóságát, mindentudását stb. mint számunkra más helyről megadott fogalmakat kellene feltételeznünk, hogy azután a kötelességről alkotott fogalmainkat a hozzá való viszonyunkra alkalmazzuk, akkor ezek nagyon kifejezetten viselnék magukon a kényszer és kikényszerített alárendeltség látszatát; ehelyett, ha az erkölcsi törvény iránti tisztelet egészen szabadon mutatja meg hivatásunk végcélját saját eszünk szabálya értelmében, akkor az ezzel, valamint annak végrehajtásával összhangban levő okot a legigazibb hódolattal – amely teljesen különbözik a patologikus félelemtől — vesszük fel morális nézeteink közé, és annak önként vetjük alá magunkat.[53]

Ha megkérdik: ugyan miért is fontos, hogy egyáltalán legyen valamely teológiánk: akkor világosan kiderül, hogy az nem természetismeretünk és egyáltalán valamely elmélet kiterjesztéséhez és igazolásához szükséges, hanem egyes-egyedül a valláshoz, azaz szubjektív szempontból az ész gyakorlati, nevezetesen morális használatához. Ha mármost úgy találjuk, hogy az az egyetlen érv maga is morális, amely a teológia tárgyának meghatározott fogalmához vezet, akkor nemcsak hogy nem ütközünk meg rajta, hanem semmit nem is hiányolunk abból a szempontból, hogy kellőképpen igaznak tartjuk-e annak végső szándékát illető bizonyító okból, ha bevalljuk, hogy ilyen érv isten létezését csak morális meghatározásunk számára, azaz gyakorlati szempontból magyarázza kielégítően, és hogy az abban levő spekuláció semmiképpen sem bizonyítja annak erejét, sem területének körét nem tágítja ezáltal. A teológia itt hangoztatott lehető-

[53] A szépség csodálata magában hord valami vallásos érzéshez hasonlót, akár csak a természet sokrétű céljai révén létrejött megindultság, amelyet egy gondolkodó lélek még az értelemmel bíró világteremtő tiszta képzete előtt is érezni képes. Úgy látszik, hogy ezek a célok ezért először az ítéletalkotásnak egy, a morálissal analóg módja által hatnak a morális érzésre (a hála és tisztelet érzése az előttünk ismeretlen iránt), és így morális eszmék felidézésével a lélekre, ha azt a csodálatot keltik, amely messzemenően több érdekkel kapcsolódik össze, mint amit a pusztán elméleti szemlélet okozhat.

ségének kétes volta vagy állítólagos ellentmondása el fog tűnni — azzal együtt, amit a spekulatív ész kritikája a kategóriákról állított: nevezetesen hogy ezek csak az érzékek tárgyaira alkalmazva vezetnek megismeréshez, de semmiképpen az érzékfelettire alkalmazva, ha itt úgy tekintjük ezeket a kategóriákat, hogy isten valamilyen megismerésére lehet felhasználni, de nem elméleti (aszerint, hogy mi is az ő — számunkra kifürkészhetetlen — természete magánvalósága szerint), hanem egyes-egyedül gyakorlati célzattal. — Hogy ez alkalommal megszüntessük a kritika azon nagyon szükséges, de — az elvakult dogmatikus bosszúságára — az észt határai közé vissza is parancsoló tanítás félreértését, hozzáfűzöm az itt következő magyarázatot.

Ha egy testnek mozgatóerőt tulajdonítok, ennélfogva ezt a kauzalitás kategóriája révén gondolom el, akkor ezt ezáltal egyszersmind *megismerem*, azaz azáltal határozom meg a test fogalmát mint objektumét egyáltalán, ami hozzá mint az érzékek tárgyához fűződik. Hiszen ha taszító az a mozgatóerő, amelyet én a testnek tulajdonítok, akkor hozzátartozik még a térben egy hely (még ha mindjárt nem is állítok mellé egy másikat, amellyel szemben ezt az erőt kifejti), hozzátartozik továbbá egy kiterjedés, azaz tér saját magában, ezenkívül ennek betöltése is részeinek taszító erői által, végül ennek a betöltésnek törvénye is (hogy ez utóbbiak taszítása alapjának szükségképpen abban az arányban kell csökkennie, mint ahogyan növekszik a test kiterjedése és a tér, amelyet a test ezekkel a részekkel ezen erő révén megtölt). — Ha viszont érzékfeletti lényt gondolok el mint *első mozgatót*, ennélfogva a kauzalitás kategóriája révén e világ meghatározása (az anyag mozgása) tekintetében, akkor ezt nem úgy kell elgondolnom, mint ami a tér valamely helyén van, még kevésbé mint ami terjedelmesen, sőt még csak úgy sem, mint ami az időben és másokkal egyidejűleg létezik. Tehát nincs semmilyen meghatározásom, amely számomra a mozgás lehetőségének feltételét e lény mint ok révén megérthetővé tenné. Következésképpen legkevésbé sem ismerem meg ezt a lényt az ok (mint első mozgató) predikátuma révén önmagában, hanem csak képzetem van valamiről, ami a világban előforduló mozgások okát tartalmazza; és a világnak e mozgásokhoz mint a mozgások okához való relációja — mivel ez a reláció annak a

dolognak a minőségéhez tartozóan, amely dolog az ok, semmi egyebet nem képes számomra nyújtani — a világ fogalmát egészen üresen hagyja. Ezt a következő okozza: mivel én azokkal a predikátumokkal, amelyek objektumukat csak az érzéki világban találják meg, továbbjuthatok ugyan valaminek a létezéséhez, aminek az objektumok okát kell tartalmaznia, de nem fogalmának mint érzékfeletti lénynek meghatározásához, amely minden ilyen predikátumot elutasít. Tehát a kauzalitás kategóriája által, ha azt egy *első mozgató* fogalma révén határozom meg, a legkevésbé sem ismerem meg, hogy mi is az isten? de ez talán jobban sikerül majd, ha a világrendből merítek indítékot arra, hogy kauzalitását mint a legfőbb *értelmét* ne csak *elgondoljam*, hanem ezt az értelmet az említett fogalom e meghatározása által meg is *ismerjem:* mert itt lemarad a tér és kiterjedés terhes feltétele. — A világban levő nagy célszerűség persze arra kényszerít minket, hogy ehhez egy legfőbb okot és ennek kauzalitását valamilyen értelem segítségével gondoljuk el; de ez egyáltalán nem jogosít fel bennünket arra, hogy a legfőbb oknak értelmet *tulajdonítsunk* (mint pl. hogy isten örökkévalóságát mint minden időkre szóló létezést gondoljuk el, mert különben egyáltalán semmiféle fogalmat nem tudnánk alkotni a puszta létezésről mint valamely nagyságról, azaz tartamról; vagy az isteni mindenütt jelenvalóságot mint a mindenütt való létezést sem lehet elgondolni úgy, hogy az egymáson kívül létező dolgok számára felfoghatóvá tegyük a közvetlen jelenvalóságot anélkül, hogy mindazonáltal ezeknek a meghatározásoknak egyikét ne tulajdoníthatnánk istennek mint valami benne megismertnek. Ha azáltal határozom meg az ember kauzalitását bizonyos olyan alkotások tekintetében, amelyeket csak szándékos célszerűség révén lehet megmagyarázni, hogy azt mint az ember értelmét gondolom el, akkor nincs szükségem arra, hogy ennél megrekedjek, hanem neki tulajdoníthatom ezt a predikátumot mint jól ismert tulajdonságát, és őt ezáltal meg is ismerhetem. Hiszen tudom, az ember érzékei számára a szemléletek adottak, és ezek az értelem révén egy fogalom alá vannak rendelve és így egy szabály alá is; hogy ez a fogalom csak a közös jegyet tartalmazza (elhagyva a különöst) és így diszkurzív? hogy a szabályokat — amelyek adott képzeteket egyáltalán egy tudat alá rendelnek — az értelem még e szemléletek előtt megadja stb.:

tehát ezt a tulajdonságot ruházza rá az emberre mint olyat, ami által őt megismerem. Ha mármost egy érzékfeletti lényt (istent) mint intelligenciát akarom *elgondolni*, akkor észhasználatom bizonyos szempontjából nemcsak megengedett, hanem elkerülhetetlen is, de semmiképp sem megengedett, ha azzal hízelgek magamnak, hogy ennek értelmet tulajdonítok és ezáltal *megismerhetem* e lény valamely tulajdonsága segítségével: mert akkor mindazokat a feltételeket el kell vetnem, amelyek mellett egyedül ismerem meg az értelmet, ennélfogva az a predikátum érzékfeletti objektumra egyáltalán nem vonatkoztatható, amely csak az ember meghatározására szolgál, és ezért egy így meghatározott kauzalitás segítségével egyáltalán nem lehet megismerni, hogy mi az isten. S így van ez valamennyi kategóriával, amelynek *elméleti* szempontból semmilyen jelentősége nem lehet a megismerésre vonatkozólag, ha ezeket nem a lehetséges tapasztalat tárgyaira alkalmazzuk. — De valamely értelemmel való analógia szerint, bizonyos egyéb szempontból el tudok, sőt el is kell gondolnom magamnak egy érzékfeletti lényt anélkül, hogy azt mindjárt elméletileg is meg akarnám ismerni; ha ugyanis kauzalitásának meghatározása a világban valamely okozatra vonatkozik, amely egy morálisan-szükségszerű, de érzéki lények számára kivihetetlen szándékot tartalmaz: akkor azután lehetséges istennek és létezésének megismerése (a teológia), a benne elgondolt tulajdonságok és kauzalitása meghatározásainak analógiája szerint, amely gyakorlati vonatkozásban, de csak *erre való* tekintettel (mint morális) valamennyi megkövetelhető realitással rendelkezik. — Tehát egy etikoteológia bizonyára lehetséges; hiszen a morál megállhat ugyan a maga szabályaival, de éppen nem az az által reá kiszabott végső szándékkal teológia nélkül, anélkül, hogy az észt ez utóbbi szempontjából védtelenül hagyná. De egy teológiai etika (a tiszta észé) lehetetlen: mert nem lehetnek morálisak azok a törvények, amelyeket eredetileg nem maga az ész kínál, és amelyeknek nem munkálja ki követését is mint tiszta gyakorlati képesség. Ugyanígy értelmetlenség lenne valamely teológiai fizika is, mert nem természettörvénycket adna elő, hanem egy legfőbb akarat rendelkezéseit; ezzel szemben egy fizikai (tulajdonképpen fizikai-teleológiai) teológia legalább mégis szolgálhat a tulajdonképpeni teológia propedeutikájául: amennyiben egy olyan

végcél eszméjére ad ösztönzést a természeti célok szemlélete révén, amelyekről gazdag anyagot kínál, és amelyet a természet nem állíthat fel; ennélfogva egy olyan teológia szükségességét érezhetővé teheti ugyan, amely isten fogalmát az ész legfőbb gyakorlati használata számára kielégítően meghatározza, de nem tudja ezt sem megteremteni, sem pedig bizonyítékaira megfelelően alapozni.

A FORDÍTÓ UTÓSZAVA

A fordítás a mű 1914-ben megjelent Cassirer féle kiadása alapján készült. Az ítélőerő kritikájának fordítása kétségtelenül különleges nehézséget jelentett. A helyzetet megnehezítette az, hogy Kant filozófiájának egészen sajátos és a klasszikus német filozófiában főként történetileg jelentős kategóriarendszere a későbbi fejlődés folyamán csaknem teljesen átalakult. Különösen súlyos problémák elé állított ezért a klasszikus német filozófiában is egyedülálló határozottsággal, de meglehetősen önkényesen megfogalmazott és csak a kategóriák szubjektív idealista felfogását tükröző kategóriarendszer. Járult ehhez még egy másik nehézség is. A kanti filozófia szintaktikailag egészen hihetetlenül tömör, bonyolultan szövevényes körmondatokban jelenik meg minden kanti műben, de elsősorban az összefoglalást nyújtó jelen alkotásban. Itt két lehetőség kínálkozott. Az egyik a mondatok szétdarabolása, mint azt annak idején Babits Az örök béke című Kant mű fordításakor tette, a másik — amennyiben ezt a magyar nyelv megengedi — a bonyolult szintatikai építmények szerkezeti követése.

A fordítás munkájában nagy könnyítést jelentett számomra, hogy Szemere Samu munkássága nyomán már kialakult a német klasszikus filozófia kategóriarendszere.

Hermann István

NÉVMUTATÓ

Anaxagoras 331
Aristotelés 36, 72
Bacon, F. 14
Baeumler, A. G. 58, 59, 60
Beethoven, L. van 64
Bernal, J. D. 73
Blumenbach, J. F. 394
Boltzmann, L. 73
Burke, E. 243
Camper, P. 270, 398
Cartesius lásd Descartes
Chambers, E. 14
Cicero, M. T. 295
Cohen, H. 63, 64
Croce, B. 59
Csernisevszkij, N. 42
Darwin, C. R. 69, 70
Démokritos 14, 359
Descartes, R. 14, 436
Diderot, D. 13, 14, 42
Einstein, A. 25
Engels, F. 15, 69, 70, 71
Epikuros 244, 298, 302, 359, 361
Erdmann, B. 63
Euler, L. 190
Feuerbach, L. 14, 15, 69
Gehlen, A. 35
Goethe, J.W. 13, 40, 54, 63, 75, 78
Gottscheed, J. C. 38
Hartmann, N. 35
Haeckel, E. 70, 71
Hegel, G. F. W. 11, 18, 25, 36, 58, 59
Heine, H. 39
Helvétius, C.-A. 13
Herder, J. G. 38, 45
Homéros 276
Hume, D. 16, 17, 18, 19, 27, 252, 287, 390
Husserl, E. 35
Jacobi, F. H. 24
Kant, I. 144
Klopstock, F. G. 38
Kolumbus, K. 270
La Mettrie, J. O. 13
Leibniz, G.W. 12, 18, 21, 23, 58, 59
Lenin, V. I. 11, 19, 37, 57
Lessing, G. E. 13, 38, 50, 251
Linné, C. 397
Locke, J. 321
Lukács Gy. 35, 40, 54, 65
Marsden, W. 208
Marx, K. 12, 15, 16, 36, 70, 71
Mehring, E. 13, 29
Myron 200
Mozart, W. A. 63
Necker, J. 13
Newton, I. 18, 21, 22, 23, 24, 25, 68, 70, 276
Planck, M. 25
Platón 331
Polykletios 200
Reimarus, H. S. 449
Rousseau, J.–J. 28, 30, 44, 170
Saussure, H. B. 231, 243
Savary, R. 218
Schasler, M. 61, 62
Scheler, M. 61
Schelling, F.W. J. 18, 59, 66, 78
Schiller, J. C. F. 40, 50, 51, 52, 54, 60, 75, 78
Schlapp, O. 34, 38
Segner, J. A. 283
Shakespeare, W. 50

Simmel, G. 64, 65
Sophoklés 50
Spinoza, B. 19, 21, 23, 67, 359, 361, 362, 423
Thalés 14
Tolsztoj, L. N. 44
Voltaire (F. M. Aronet), 18, 22, 302
Vorländer, K. 75
Wieland, C. M. 38, 276
Winckelmann, J. J. 40
Wolff, C. 13, 18, 19, 59
Zoltai D. 38

A

abszolút 216
– szükségszerű lény fogalma 371
– totalitás mint valamely eszmére való igény 216
adalék 191
adott fogalom ábrázolása 282
– fogalomhoz eszmék felfedezése 284
– képzet ösztönzése 185
– tárgy láttán érzett tetszés vagy nem tetszés
adottság 317
–, lelki 201
–, természeti 249, 276
affektus 144, 238, 348
–, erőteljes 243
–, specifikusan különbözve a szenvedélyektől 238
aggregátum 90, 92, 99
agnoszticizmus 16, 18
agyrémek 440
akarat 83, 321, 338
– anyaga 443
célja megválasztásában és meghatározásában 402
– elvei mint törvények 138
– meghatározhatóságának érzékelése az észnek segítségével 90
– szabadsága 322
– tárgya 174
– tárgyának fogalma 85
– tulajdonsága 263
akaratmeghatározás 137, 188
akaratmeghatározásban benne rejlő érzés 90
akaratot meghatározó elv az észben 256
alak 191
alakok játéka 191
– a táncban 293
– mértani tulajdonságai 419
alaktalan és célszerűtlen tárgy felfogása 246
alap 58
– a morális törvényben 443
–, racionalista 58
–, reális 378
alapelv, a priori 92, 232, 313
alapkategória 60
alapmérték 217
–, amely önmagának ellentmondó fogalom 221
– nagyságának becslése 217
alaptétel 148, 345
–, általános fizikai 345
–, teleológiai 344–345, 382
–, transzcendentális 160
alárendelés elve 254
alázat 230
–, hamis 239
alázatosság 417
aljasság 172
alkotás 152, 297
– és lehetősége 383
– megítélésének elve 382
–, művészi 274
– szépsége 274
–, természeti 338, 347, 434
alkotásnak egy bizonyos használatra való alkalmassága 290
alkotások 437

alkotások, amelyek ismert tapasztalati törvények alapján jöttek létre 350
— magyarázata 387
— megítélése 387
alkotást természeti célnak feltételezve 381
alkotóerő 397
—, termékeny 389
allegória 279
Alpok 243
analitika 169, 206, 307
analízis 57
analógia 132, 143, 147, 212, 268, 291, 321, 358, 436, 458
—, aritmetikai 350
—, emberi művészetnek pontosan megfelelő 343
—, geometriai 350
—, közvetlen természeti célokkal való 343
—, művészettel való 270
— tekintetbevétele a közönséges értelem számára 322
— útján való következtetés 435
anatómia 310
—, összehasonlító 388
Anglia 16
antikvitás 40
antinómia 35, 77, 305, 313, 353, 354, 355
— az ízlés elvének tekintetében 306
—, kiegyenlített 309
— megszüntetése 57, 308, 314
Antiparos 317
antipátia 243
antitézis 308
antropofóbia 242
antropológia 23, 34, 35, 37, 453
—, empirikus 244
antropomorfizmus 321, 428
anyag 24, 97, 392
— alkotásai mint természeti célok létrehozása 363
—, amely magától illeszkedhetett bele egy önmagát megtartó célszerűség formájába 394
anyag, amelyet csak a hő tett folyékonnyá 317
— általános mechanizmusának elve 379
—, durva 451
—, eleven 360
—, elkülönülő 317
— élete 360
— képessége 394
— lehetőségének legfőbb oka 391
— mechanikus tendenciái 68
—, megelevenített 363
— mint forma 259
— — sok széteső szubsztancia halmaza 391
— mozgása 456
— mozgástörvénye 153
— objektív célszerű formái 391
— önkényuralma 391
— specifikus formája, amely egyben a természet alkotása is 347
anyagban rejlő pusztán mechanikus formáló erő 394—395
— — célegység 363
anyagi dolgok, amelyeknek megteremtése mechanikai törvények szerint lehetséges 355
— — és formájuknak megteremtése 354
— — szép összeállítása a szem számára 291
— természet 355
— — általános törvényei 354
anyagnak és az egész természetnek fizikán túli oka 359
anyagok rokonságának általános törvénye 317
— sajátos különbözősége 316
apály 335
a priori analitikus ítélet 23
— elvek az egész filozófia számára 86

a priori fogalmakon alapuló szükségszerűség modalitása 233
– megismerés terjedelme 128
– szemléleti formák 20
apriorizmus 42
– kettős forrása 22
arány 285
arányosság 201
asszociáció törvénye 253, 281
Athén 295
attributum 279
–, logikai 282
Augsburg 66
autonómia 107, 152, 353

Á

áldozat 243
állam 403
–, despotikus 320
–, monarchikus 320
államok morálisan megalapozott rendszerének egysége 403
– szabadsága 403
államtest 343
állat 346
–, eszes 336
állatfaj megegyezése egy bizonyos közös sémában 388
állatiság 400
– rendeltetése 402
állatok 100, 346
– mint gépek 436
– művészi tevékenysége az emberével való összehasonlításban 436
állatvilág 396
állásfoglalás 65
–, objektív 363
– szükségessége 66
álmok 348
általános 97, 145, 179, 376
– boldogulásról szóló tanítás 139
általános és különös 373
általános fogalom specifikálva 97
– – tételezése 72
– helyeslés szükségszerűségére való igény 314
– közlésre való figyelem 264
– közölhetőség 185
– legfőbb cél felé irányuló törekvés 418
– ontológiai fogalom 411
– résztvevés érzése 324
– szabály után nem igazodó zsinórmérték 324
– szabályok ismeretének képessége 85
általánosérvényűség 180, 247
–, a priori 248
– elve 443
– igénye 125
–, szubjektív 181
–, fogalmi 55
általánosság 111, 344
–, esztétikai 181
– feltételei 185
–, szubjektív 247
általánostól a különös felé haladó bizonyíték 435
árnyképben elképzelt tárgy átgondolása 418
ártatlanság eszméje 269
ásvány 99, 317
átlagos ember átlagos feje 200
átmenet 264
– a megismeréstől a tetszés és a nem-tetszés érzéséhez a tárgyakról alkotott fogalmak által 111
– – természetfogalmak köréből a szabadságfogalmak köréhez 163
– tiszta elméletiből a tiszta gyakorlatiba 163
– az érzéki élvezettől az erkölcsi érzéshez 264
–, kellemestől a jóig tartó 265

B

babona 230, 261
babonától való megszabadulás mint felvilágosodás 261
bajok elhárításáért mondott imádságok 144
barátságosság 269
bálványimádás 431
bánat 243
bátorság 269
becsvágy 403
behízelgés 230
belső cél fogalma 193
— célszerűség fogalma, amely egy tárgy lehetőségével függ össze 395
— — megítélésének elve 344
— érzék antropológiája 433
bennem levő puszta képzetmód 333
bennünk levő morális adottság 418
— — praktikus észképesség 344
— — természet és a rajtunk kívül álló természet 230
benyomás 190
—, érzéki 288
benyomások iránti fogékonyság 292
— szabályos játéka 190
Berlin 70
beszédkészség és az ékesszólás 295
betegségek 279
bevezetés 122, 123
béke 299
biológia 23, 37
— filozófiája 34
— szférája 33
biológiai tudomány kialakulása 68
bírvágy 403
bizonyítás 311
bizonyíték 115, 308, 449, 451
— a szépség megítéléséhez 251
— — világ egészének esetlegességéhez 367
— egymásnak ellentmondó 409
bizonyíték, meggyőződésen alapuló 435
—, metafizikai-kozmológiai 448
—, morális 451
bizonyítékok 272
bizonyítható és bizonyíthatatlan igaz tételek 311
bizonyíthatóság és bizonyíthatatlanság 311
bizonyító ok 250, 435, 451
— —, a priori 251
— —, elméleti 435
— —, empirikus 251
— —, gyakorlati szempontból érvényes 447
— okok ereje 252
boldogság 29, 85, 174, 175, 407, 414, 422, 424
— a kötelességgel összhangban tekintve 444
—, amely csak feltételezett cél 407
—, általános 425
— fogalma 400
— lehetősége 425
—, megálmodott 242
borzalom, szent 235
bosszúság 238
bölcselkedő saját bölcsessége 352
bölcsesség 412, 434
—, istení 352
bűn 281
— megszépítése, elpalástolása 295

C

céhek 271
cél 18, 67, 113, 114, 186, 197, 238, 318, 338, 429
—, amely kolcsönösen eszköz is 344
analógiája szerint való megismerőképesség 159
— előmozdítása 441
— elve 388
— eszméje 351, 368

cél és az eszköz 397
— — végcél 396
—, feltételezett 384
— fogalma 116, 160, 173, 192, 344
— — a dolgok természetében 327
— — — természetre alkalmazva 160
— — és a célszerűség fogalma 115
— gondolata 121
— idealitása és nem annak realitása 319
—, határozott, gyakorlati 208
— képessége 246
— képzete 117, 202, 375
— mint a fogalom tárgya 185—186
— — maga az ok 361
— — meghatározó ok 383
—, relatív, természeti 336
— számára elégséges megismerési ok 353
— szerint ható ok 380
—, szubjektív 415
—, szükségszerű 153
—, természeti 115, 159, 318, 338, 340, 342, 431
—, tételezett 67
célegység 361
— specifikus minősége 391
célelrendezés 415
célfogalom 120
célhasonlóság 359
célkapcsolat 125
— elvei szerint való lehetőség fogalma 187
— elvont fogalma 110
—, természetben felfedett 411—412
—, világban levő 360
célképzet 101
célnélküli célszerűség fogalmának jelentősége 66
— — kategóriája 67
célnélküli célszerűtlenség feltevéséből eredő dialektikus mozzanatok 72
cél-ok 348
célok előmozdítására szolgáló rátermettség 402
— elve 380
— elvei alapján létrejött abszolút egész 414
— és végokok 377
— lehetősége és kivihetetlensége 443
— rendje 406
— rendszere 345, 349, 397, 400
— szerint cselekvő kauzalitás 381
— — — legfőbb ok 406, 416
— — — lény fogalma 374
— szerinti kauzalitással való távoli analógia 343
—, természeti 113, 369
céloknak egymáshoz való viszonya 386
célokra való morális vonatkozás és egy éppen ilyen törvényadó és világteremtő eszméje 451
célokság (nexus finalis) 328
célösszefüggés 358
célrendszer 390
célról alkotott fogalom 219
célszerű a természetben 212
— és célszerűtlen 410
— forma 202
— — a természetben egy bölcs világteremtőből levezetve 350
— természeti alkotások mechanikus levezetésének elve 379
célszerűség 68, 69, 99, 110, 111, 127, 150, 153, 159, 156, 165, 186, 211, 242, 332, 333, 335, 342, 373
— a kauzalitásra visszavezetve 69
— — szemléletben 113
— — természeti formák lehetőségének észvizsgálata számára megnyilvánulva 381
—, abszolút 99
—, amely a mi megítélésünk szerint semmilyen célra nem vonatkozik 202

célszerűség, amelyhez a cél ismeretlen 202
—, amelyről mint objektívről nem esztétikailag, hanem logikailag kell ítéletet alkotni 130
—, anyagi 330
— az objektumban és annak alakjában 246
— általában 185
—, belső 318, 334
—, célnélküli 67, 68, 72, 76, 207, 268
—, céltalan 394
— csodálata 332
—, empirikus 332
—, esztétikai 237
— — elképzelése 156
— elve 100
— fogalma 101, 115, 129, 153
—, fogalom nélküli 207
—, formában rejlő 273
—, formális 160, 188
—, gyakorlati 147
— idealitásának elve 318
— idealizmusa 319, 359
—, intellektuális 237, 331
— jelentősége 67
— képzete 157
—, külső 336, 395
— lehetősége 427
—, logikai 98, 99
—, materiális 278
— mint antropomorf elképzelés 67
—, objektív 67, 121, 131, 192, 334, 397
—, belső 192
— — és intellektuális 330
— objektívan megítélve 103
—, önkéntelen 362
— realizmusa vagy idealizmusának racionalizmusa 315
—, reális 99, 160
—, relatív 336, 337
—, szándékos 116, 351, 457
célszerűség, szubjektív 102, 106, 130, 213, 219, 252, 257, 259, 312, 318, 334
— — és esztétikai 330
— — képzete 120
—, természet alkotásaiban rejlő 373
—, természetben található 350
—, természetes 116
—, természeti 160
—, természettől teljesen független 212
—, tetszés érzése elé bocsátva 188
— — érzésében rejlő 233
—, tiszta intellektuális 240
célszerűtlenség 390
—, szubjektív 218
céltudatosan cselekvő legfelsőbb ok 367
— — ok eszköze 392
célvonatkozás 362
—, bölcs 420
—, természetben feltételezett 408
célvonatkozások egysége 391
célviszonyok valamely elve 363

Cs

cselekedet külső értéke 443
cselekvés 173, 270
—, cél képzetének megfelelő 186
—, etikai 27
cselekvések szabálya 373
csillagos ég látványa fenségesnek mondva 236
csodálat 239
— mint a kétség eltűnése ellenére is mindig visszatérő elcsodálkozás 333
csodálatra méltó rend megítélése 451
csontrendszer 388

D

dagály 335
dal 293

darwinizmus 75, 78
dedukció 247, 254, 255
definiálás 311
definíció 309
—, transzcendentális 143
deizmus 321
demonstráció eleganciája 334
démonológia 416
— mint a legfelsőbb lény antropomorfisztikus elképzelésmódja 431
diagnosztika 74
dialektika 77, 294, 354
—, antropológiai 53
—, kanti 48
—, temrészetes 354
—, transzcendentális 22
dialektikus kategóriák a természetfilozófiában 54
— mozgás megragadása 53
dicsőség 281
diszítőelem 192
díszkertek 208
díszkertészet 290
— mint a festőművészet egyik formája 290
dogmatikus eljárás egy fogalommal 364
doktrina 90, 129, 136, 142, 161
dolgok 114
—, amelyek lehetségesek anélkül, hogy valóságosak lennének 371
— — mint okozatok másokat tételeznek fel mint okot 340
— egzisztenciája 334, 427
— eszközöknek tekintve 67
— és azok értéke 172
— észmegismerésének elve 137
— fizikai lehetősége 405
— fogalma 434
— lehetősége 109, 115
— —, amelyeket célok alapján tehetünk érthetővé 408
— — és az azokra vonatkozó megismerés 439
dolgok lehetősége és azok létrehozása 366
— — — valósága 370, 371
— lehetőségének objektív elvei 359
— lényege 331
— lényegének célszerűsége 331
— minősége 352
— mint jelenségek lényege 333
— — — részmegismerése 155
— — természeti célok 114, 116
— objektív lehetőségének megítélésére szolgáló elv 429
— okozati összefüggése 411
— ősoka 391
— puszta világos fogalma 295
— rajtam kívül levő sajátsága 333
— sokasága 345
— szabály alapján megítélve 161
— teleológiai rendje 348
— természetének általános elvei 436
— természeti fogalmakon alapuló lehetősége 138
— transzcendentális tökéletessége 362
dolgoknak a végokok szerinti nyilvánvaló összefüggése 357
— az értelem révén kialakult megismerése 109
— ítélőerőnkhöz való viszonya 102
— mint természeti céloknak a lehetősége 131
— — — — sajátos jellege 337
dolgokról alkotott fogalom testileg ábrázolva 289
dolog 196
— célszerűsége 156
— egzisztenciája 170
— — mint természeti cél 346
— egzisztenciájának szükségszerűsége 448
—, elszigetelt 98
— és e dolog célja mint egy és ugyanaz 362

dolog fogalma mint önmagában természeti cél 343
— képzete 98, 198, 371
— kicsiként vagy nagyként való megítélése 215
— kvalitatív tökéletessége 193
— létezése mint végcél 347
—, magánvaló 96, 141, 313
—, megismerhető 440
— megismerhetősége 340
— megismerőképességeinkhez fűződő viszonya 441
— megítélése 222
— objektív célszerűsége 193
— mint természeti cél 115, 364
—, természeti 113, 364
— tökéletessége 131
dologban rejlő sokrétűség láttán érzett gyönyör 196
dolognak mások számára való felhasználhatósága 336
Doryphoros 200

E

egész egysége 341
— eszméje 343
— és részek 117
— képzete 377
— lehetősége 117, 376
— mint cél 378
—, szervező 395
egészség 174, 300
— érzése 298, 300
egzisztencia 173, 269, 426, 428
— célja 409
egyediség 41
egyenetlenség 354
egyensúly helyreállítása 300
egyes 44
— formálisan alárendelve az általánosnak 68
— ítélet általánossága 248
—, különös és általános viszonya 52
egyes személyek jogai 294
egyetértés 402
egyetlen kauzális függés az egyetlenben való inherenciára változtatva 411
— világteremtő fogalma 454
egyidejűség 224
Egyiptom 218
egymásnak alárendelt célok láncolata 406
egymáson kívül létező dolgok 457
egymásra való vonatkozás 395
egymást kísérő vagy követő érzet feletti puszta reflexió 296
egység 11, 150, 217, 332, 390
—, absztrakt, természeti 26
—, emberi 40
—, elv szerinti 328
— látszata, mintha empirikus szabályoknak egy képzelőerőnktől különböző külső okával rendelkeznék 332
— mint természeti szükségszerűség 362
—, magasabb 71
—, ontológiai, amely még nem rögtön célegység 361
—, szintetikus 34, 88
egységek szintézise 219
egyszerű szubsztancia puszta ontologikus fogalma 391
— szubsztanciában benne rejlő meghatározás foglalata (spinozizmus) 391
egyszerűség 242
együttérzés 174
elcsodálkozás 239
—, amely az újdonságok megszüntével nem tűnik el 239
— mint a lélek megütközése 333
—, rémülettel határos 235
elemzés 284
elevenség 348
elégedetlenség 403

elgondolás 268
elismerés parancsa 245
elképzelés 157
elképzelési mód 321
elképzelt okozat mint cél 396
ellenállás 226
—, gonosszal szembeni 239
ellenállási képesség 227
ellentét 38
— az ízlés igényei és ellenigényei közt 309
ellentétel 355
ellentmondás 38, 162, 303, 339, 353, 444
— az ész törvényalkotásában 355
— idealizmus és materializmus között 24
— tétele 33
elmaradottság 39
elmélet 13
—, beskatuályázási 393
—, evolúciós 393
—, égitestek keletkezéséről szóló 25
— és gyakorlat szükségszerű elszakadása 13
—, fizikai céllal foglalkozó 130
—, kozmogóniai 78
—, tudományos 37
elméleti 82
— képesség a gyakorlatival egységgé összefűzve 322
— megismerés képessége 144
— reflektáló ítélőerő maximái 426
— természettudományos eljárás 387
elmésség és képzelőerő túlburjánzása 294
előfeltevés, szubjektív szükségszerű, transzcendentális 92
előírás 138
—, gyakorlati 82, 142
előismeret 123
előítélet 261
—, esztétikai 41
előítéletek 112
előrehaladás a konkrét jelenségek felé 21
előszeretet 176
elpuhultság 229
elrendeződés 268
elsajátítás 217
—, amelynek segítségével a végtelenhez jutunk el 217
első mozgató 456
— — fogalma 457
elv 145
—, amely egy esztétikai ítélet számára szertelen 228
—, a priori 90, 93, 114, 122, 148, 151, 158, 245, 314, 387
— az ítélőerő számára 159
—, belső lehetőségeknek megfelelő 116
—, diszparát 359
— egysége 332, 391
—, erkölcsi 32
—, gyakorlati 158
—, empirikus 148
— helyesen felállítva 136
— helyessége szubjektív okokból mindenki számára érvényesnek ítélve 257
—, heterogén 382
—, heurisztikus 89
—, konstitutív a priori 134
—, konstruktív 163
—, metafizikai 147, 148
—, megismerési 158, 214
—, megítélési 388
—, objektív 100, 255, 310, 357, 373
—, progressziós 220
—, reflektáló 95, 386
—, regulatív 205, 328, 370, 429
—, szubjektív 143, 203, 205, 309, 353, 418
— tapasztalatból levezetve 344
—, tapasztalati 411
—, teremtő 388
—, transzcendens 383

elv, transzcendentális 95, 96, 147
—, teleológiai 381, 385, 387, 392, 407, 412
elvek 83
— általánossága 153
— egyesülésének szükségszerűsége a dolgoknak mint természeti céloknak megítélésében 383
— egysége 428
— és használatuk 313
elválasztás és összefüggésteremtés sajátos játéka 61
elvre való vonatkozás 120
ember 185, 232, 260, 264, 365, 388, 406, 458
—, a teremtés végső célja 397
— a természettől függővé téve 414
—, aki a természettől függetlenül önmagának elégséges 401
— — maga határozza meg céljait az ész által 199
— — rendeltetése szerint a természet végső célja 401
— antropológiai lénye 35, 36, 37, 43
— antropológiai teljességében 32
— belső szervezete 348
— boldogsága 400
— boldogságát elősegítő szabályok 82
— egzisztenciája magánvalósága szerint 174
—, elszigetelt 53
— esztétikai érzéke 42
— — — és tevékenységének levezetése 43
— — — mint történelmileg fejlődő és változó 36
— életének elősegítése 298
— érzékei 457
— érzéki lénye 30, 35
— — lényének megelégedettsége 29
—, érzékileg feltételezett 437
— kauzalitása 457
— képzelőereje 183
ember képzelőerői kauzalitásának technikája 132
— kialakulása 73
—, konkrét 34
— kultúrája 400
— magasabb célokra való rátermettsége 404
— mint a teremtés végcélja 406
— — — természet címzetes ura 401
— — érzéki lény 32, 40
— — láncszem a természeti célok láncolatában 401
— — morális lény 406
— — szerves lény 400
— morális érzéke 232
— morális törvények között 416, 420
— — törvénynek alávetve 420
— munkatevékenysége 42
— műalkotásai 436
— önmagában 46
— önmagával ellentmondásban 143
—, szabad 85
— szépsége 195
— társadalmi tevékenysége 42
— társadalmisága 46
— tehetetlensége 228
—, történeti 36
— tulajdonképpeni végső természeti célja 400
emberek egymás közötti viszonya 403
— elé táruló valóság természetes egysége 26
— elviselhetetlen önzése 404
— közötti egyenlőtlenség 402
emberfeletti 410
emberi 26
— élet morális gyakorlata 27
— értelem berendezése 24
— — sajátossága 374
— — természete 383
— ész 356
— — szubjektív alapja 433
— — tevékenysége 23

emberi ítélőerő felfoghatósága 327
— jellem megnemesítése 51
— jog 239
— képességek sokfélesége és fejlődése 26
— megismerőképesség számára felfogható rendszer 92
— nem 403
— szabadság megvalósulása 28
— természet esendősége 230
— — sajátja 263
— tevékenység társadalmisága 26
— tudat belső egysége 26
— — egységén belüli különbség 26
— — és az emberi érzékelés közötti kapcsolat 15
— tudatvilág egysége 26
emberiség bennünk levő önbecsülése, amely minket annak szükséglete fölé emel 303
— érzékfeletti szubsztrátuma 308
— fejlődése 404
emberiségnek személyünkben levő méltósága 239
emelkedés és csökkenés 108
emelő 101
emelőrúd 101
említett fogalom meghatározása 457
empirikus 96
— érdek, ízlés tárgyaihoz fűződő 264
— —, széphez fűződő 263
— fogalmak logikai rendszere 98
— képzet reális volta 169
— — szubjektív szükségszerűsége 247
— megismerés tárgyai 149
— természet elképzelése 381
— törvények egyesítése 93
— — határtalan egyenetlensége 92
— — végtelen sokfélesége 87
empíriokriticizmus 19
empirizmus 111
engedelmesség 417
entuziazmus 241
—, amely az őrülettel hasonlítható össze 241
— mint az affektussal járó jó eszméje 238
— — fenséges 238
epigenézis 394
— rendszere 393
— védelmezője 394
eredetiség mint a zseni legfőbb sajátossága 275
eretnek mozgalmak 44
erény formalizmusára épített etika 30
erkölcs 28, 127
—, amelyből árad a nyugalom 283
— erény nélkül 176
—, polgári 28
— tudata 283
erkölcsi cél és e cél megvalósításának külső lehetősége 419
— eszmék fejlődése 231, 324
— — látható kifejezése 201
— jó szimbóluma 51
— törvény iránti tisztelet 455
— törvények hatása 119
— — meghatározása 452
erkölcsiség 49, 242, 250
— alapeszméi 455
—, emberi 27
— gyakorlása számára új tárgy 417
—, konkrét 49
erkölcsök mint a szabadság produktumai 127
erkölcsös belső rendeltetés 424
erkölcsösség 422, 425
— törvénye mint a saját méltóságnak törvénye 422
—, törvényszerű 425
erő 201
—, alkotó 397
—, emberi 358
—, nehézségi 331
—, romboló 397
erőfeszítés 223

erőink használata 249
erők cél nélküli mechanizmusa 397
erőszak, amelyet az ész az érzékiségen elkövet 238
— — — — csak azért gyakorol az eszméken, hogy őket tulajdonképpeni területéhez (a gyakorlatihoz) viszonyítva kiterjessze 231
erőszakosság 424
esetlegesség 361, 391
eszes földi lények legfőbb java 425
— lény, gyakorlati
— — rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése 402
— lények boldogsága 406
— — egzisztenciája morális törvények között 421
— — létezése 421
— — végcéljáról alkotott fogalom 425
eszköz 173, 342, 402
eszme 87, 427, 428
—, amelyet mindenkinek önmagában kell létrehoznia 198
—, amelyeknek tárgya a természeten túl van 444
—, amelynek számunkra gyakorlati vonatkozásban objektív realitása van és megfogható 442
— az észben 425
—, célokról alkotott 356
— egysége 345
—, előre megkapott 370
— eredete 89
—, eredeti 275
—, esztétikai 64, 282, 283, 285, 296, 299, 319
—, érzékfelettiről alkotott 431
—, felsőbb lényről alkotott 409
— képzelőerő által való elérhetetlenségének érzése 234
eszme kifejezésének elégtelensége 323
eszme lehetősége 434
—, velünk született 23
eszmék 275, 298
— legáltalánosabb jelentésükben 310
— objektív realitása 319
— tárgyai, amelyek számára az objektív realitás elméletileg nem biztosítható 442
eszmékkel való puszta játék 288
eszméknek értelmi fogalmaktól való megkülönböztetése 310
eszmény 198, 201
—, amely egy egyesnek a képzete mint egy eszmével adekvát lény 198
—, amelyet a művésznek szem előtt kell tartania 323
— az erkölcsi kifejeződésben 201
—, meghatározott célokhoz fűződő 198—199
eszünk gyakorlati használata 427
— használatának szubjektív feltétele 399
— meghatározó ítélőereje 428
— morális használata 443
esztétika 77, 128, 129
— előtanulmányai 34
—, kanti 38, 40, 47, 51, 57, 62
— kérdésfeltevése 34
—, marxista 47
—, szubjektív kiindulású 42, 45
—, transzcendentális 22, 103
esztétikai eszme, amely nem válhat megismeréssé 310
— — (archetypon, előkép) 289
— — formája 64
— — mint a képzelőerő inexponibilis képzete 310
— eszmék ábrázolásának képessége 281
— — puszta kifejezése 290
— — révén elért gyönyör 319
— élmény feltétele 36
— és teleológiai ítélőerő 60

esztétikai forma összehasonlítva az objektív ítélet formájával 248
— ítélet anyaga 192
— —, a priori 184
— — az objektum formáját érintve 213
— — általános érvénye 46
— — általánosérvényűségének igénye 245
— — expozíciója 245—246
— — két maximája 307
— — normatív általánossága 44
— — objektivitása 45
— — sajátsága 43
— — szükségszerűsége pszichológiai törvények által 122
— ítéletek empirikus expozíciója 245
— — érvényessége 45
— — meghatározó oka 252
— ítélőerő analitikája 245
— — antinómiája 309
— — dialektikája 305
— — egésze 247
— — kritikája 128, 131, 218, 305
— — kutatása 146
— — mint különös képesség 130
— — reflexiója 236
— — tárgya 161
— ítélőerőnek morális érzékkel való rokonsága 267
— képzet módja 103
— megítélésben létrejövő gyönyör 237
— nagyságbecslése 217
— — —, amelyben el kell tűnnie a számfogalmaknak 225
— szféra alapja 56
— — fogalmi tartalma 65
— — gazdagsága 45
— — kapcsolatban a morállal 49
— — specifikus tárgya 54
— tudat tartalma 64
esztétikailag szép művészi alkotás 57
esztétikailag szép tárgy 57
esztétikának az etikától való elhatárolása 50
esztétikum 12, 33, 35, 36, 43, 49, 56, 59, 66
— a szépséggel azonosítva 41
—, amely megragadja az objektivitás lényegét 35
— antropológiai kötöttsége 36
— az etikum szolgálatában 50
— általános közölhetősége 46
— elszigetelve az etikumtól 33, 43
— lényege 45
— osztálymeghatározottsága 43
— összefüggésben az ember történeti lényével 36
— szerepe 51
— szférája 57
— valódi dialektikája 43
esztétikumnak az etikumtól való elválasztása 48
etika 27, 28, 29, 46
— a megismeréstől elválasztva 30
—, forradalmi 13
—, kanti 29, 30, 61
—, teológiai 458
etikoteológia 413, 458
etikum 12, 27, 28, 32, 33, 61
— és megismerés 37
— mint a konkrét történeti és világtörténeti szempontok dialektikus egysége 50
Európa 301

É

ég határolta tiszta víztükör 236
égitest 331
égitestek keletkezésének elmélete 70
ékesszólás 272, 294, 295
— szubjektumai 293
élet 76, 343
—, amely a test szerveinek érzése nélkül pusztán létezésének tudata 244

élet analogonja 343
— előmozdításának érzése 210
— érzése 244
— keletkezése 73
— szükségletei 402
—, túlvilági 423
életelv 244
életerő fokozottabb kiáradása 192
— helyreállított egyensúlya 240
életerők egyensúlya 300
— segítése vagy gátlása 244
élettelen anyag 360
— természet, amelyből élet keletkezett 394
élettelenség 362
— mint az anyag leglényegesebb jellemvonása 362—363
élmény 42
—, esztétikai 36
élvezet 173, 174, 298, 299, 400, 404
—, esztétikai 35, 77
—: a cél, amely az eszmében nem hagy nyomot 293
— és fájdalom érzései 232, 244, 306
— különös fajtája 450
—, nevetésből eredő 303
— tárgya 300
— visszatetszést keltve még magánál annál is, aki ezt helyesen érzékeli 298
ének, emberi 209
építészet 289
építészeti mű lényege 290
építő- és kertművészet 191
építőművészet 290
épület művésze 343
érdek 171, 233, 237, 455
—, amely egyöntetű és közvetlen 268
—, empirikus 45, 53, 60
—, erkölcsi jóhoz fűződő 267
—, érzéki 237, 242
—, intellektuális 45, 47, 48
— kikapcsolása 41
érdek, közvetlen 266, 431
— mint meghatározó ok 263
—, morális 265, 323, 431
—, művészi szépséghez fűződő 265
—, objektiv törvényeken alapuló 268
—, széphez fűződő 265, 269
— — —, intellektuális 265
—, szokásos 265
—, szükségletet tételezve fel 176
érdekfogalom 46
— igazi tartalma 46
érdeklődés 171
—, antropológiai 40
érdeknélküliség 62
— az esztétikai ítéletben 43
— és az érdek dialektikája 48
— feltétele 47
— fogalma 51, 57
— kategóriája 52, 56
— megkövetelése 44
— tartalma 47
érintkezés művészete 303
értelem 23, 24, 25, 31, 40, 83, 87, 92, 93, 125, 126, 129, 134, 146, 149, 150, 156, 158, 160, 161, 165, 169, 185, 253, 284, 287, 319, 374, 434
— a fogalmak számára és érzéki szemlélet azon objektumok számára, amelyek ezeknek megfelelnek 370
— a képzelőerővel és érzékekkel összefonódva 400
— a szemlélettől a fogalmakig jutva 254
— a természet a priori törvényeit kínálva 86
— akciója 105
— alkalmazása a tapasztalat lehetséges tárgyaira 374
— alkotása 413
—, amely a képzelőerőt a számfogalmakon keresztül vezeti 219

értelem, amely az empirikus természetet felfogja 281
— analógiája 436, 437
—, a priori 354
—, architektonikus 356
— autonómiája 107
—, diszkurzív 357, 377
—, egészséges 262
—, emberi 20, 370, 371
—, eredendő 379
— érzéki ábrázolással elámítva 295
— és ész 37, 91, 123, 160
— — képzelőerő egymáshoz való viszonyukban 104
—, ész és ítélőerő 33, 313
— filozófiája 32
— fogalmai 297
— fogalmának ábrázolása 102
—, intuitiv 77
—, ítéletalkotó 109
— ítélete 251
— kényszere 284
— képzetei 104
—, közönséges 207, 260
— — emberi 260
— — és egészséges 451
—, legfőbb 419
— magában véve 300
— parancsa 28
— számfogalmai, amelyek progresszió révén minden adott nagyságnak bármilyen mértéket megfelelővé tehetnek 221
—, teremtő 395
—, tiszta 145
— törvényalkotása 33, 142
— törvénye 353
— törvényei 21
— törvényszerüsége 286
— transzcendentális természeti törvényadása 93
— törvényei 92
— vizsgálódási köre 24—25
értelemszerű legfőbb elv 419
értelmes ok végcélja 406, 416
— okra való vonatkozás hordozója 361
— lény mint mester a természet fölébe helyezve 352
— világ-okról alkotott határozott fogalom 408, 443
— világteremtő architektonika 408
értelmesen cselekvő ok meghatározó alapja 396
értelmetlenség 172
értelmi fogalom, amely a neki megfelelni tudó érzéki szemlélet predikátumai révén határozható meg 307
— — az ésszel összehasonlítva 103
— —, zavaros 308
értelmünk különös jellege és korlátozottsága 399
— — természete 377
— minőségének bizonyos esetlegessége 375
érték 414
—, abszolút 414
—, objektív 176
—, személyes 450
értékvilág 30
érthetetlen szférája 59
érv, a priori 319
—, fizikai teleológiából meritve 449
—, morális 447
—, objektív 30
érvényesség, logikai 155
—, mindenki számára való 308
érzelem 296
—, fogalom nélküli 295—296
érzet 155, 172, 187, 190, 191, 232, 273, 283
— anyaga 293
—, objektiv 172
érzetek játéka a zenében 293
— játékának művészete 288

érzetek minősége 190
— szép játéka 292
— — játékának művészete 291
— váltakozó szabad játéka 299
érzék 185, 232, 260, 262, 292
—, amelyben a fogalmaknak helyük van 260
—, esztétikai 42
—, hangulatának különböző fokai 291
—, illendőség iránti 260
—, törvényesség iránti 260
érzékek 109, 176, 292
— izlése 180
— képzete 234
— objektiv képzete 172
— tárgya 145, 191, 319, 378, 456
— tárgyai magánvaló dolgoknak tartva 312
— tárgyainak foglalata 449
— tárgyának megismerése 155
érzékelés 106, 107, 185
— és fogalom 247
— mint az észlelet realitása 258
—, testi 298
érzékenykedés 239
érzékenység 292
érzékfeletti 240, 294, 314, 346, 356, 359, 381, 432, 447, 456
— a jelenségektől elválasztva 162
—, amelyet a természetnek mint jelenségnek rendelünk alá 382
— bennünk levő eszméje 447
- eszméinek meghatározása 439
— eszméje 234
- elv egysége, mint ami ugyanazon módon érvényes a természet egészére mint rendszerre 349
- és ennek valamely megismerése 438
— képesség 406
— lény különös fogalma 436
- — (isten) mint intelligencia 458
—, megismerhetetlen 135
érzékfeletti szemlélet végtelensége 220—221
érzéki 233
— és az érzékfeletti 126
— hajlam zsarnoksága 404
— képzetek ösztönzése 238
— mérték elégtelensége 223
— szemlélet formájának a fogalmak képességével (az értelemmel) való megegyezése 333
— tárgy megitélése 257
- világ végső oka 439
— — végtelensége 220
— világhoz tartozó dolgok mérésének progresszusa 225
érzékileg feltételezett ok és az érzékfeletti őslényeg 437
érzékiről alkotott általános értelmi fogalom 135
érzékiség 15, 108, 231, 233
— akciója 105
— az értelem ügyébe vegyülve 104
— formája 103
—, szubjektív 45
érzékiségtől különböző és ettől teljesen független megismerőképesség 375
érzés 160—161, 187
- az ízlésítéletben, ami mintegy kötelesség mindenki számára 263
— általános közölhetősége 204
— esztétikája 104
- érzéke 291
— meghatározása 104
—, morális 234
—, széphez füződő 265
érzület 455
ész 31, 62, 86, 87, 93, 110, 114, 116, 125, 127, 133, 161, 186, 196, 234, 267, 270, 281, 282, 313, 319, 321, 322, 355, 357, 364, 370, 380, 394, 397, 399, 450, 451, 453, 458
- a szabadság törvényeit kínálva 86

ész alapján való megítélés 299
– alaptételei 400
–, amely képes isten fogalmát létrehozni 418
– – megismerőképességeim használatát határozza meg, sajátosságának és terjedelme lényeges feltételeinek, valamint korlátainak megfelelően 366
– analogonja 436
– antinómiája az ítélőerő esztétikai használata szempontjából a tetszés és a nem-tetszés számára 313
–, a priori
– belső szükségszerű törvényalkotása 432
– célja 402
– elismerése 238
– elméleti használata 142
– – használatának elvei 409
– előrehaladása 420
– elve 125, 173, 347, 364
–, emberi 308, 379, 384, 439
– –, egészséges 414
– eszméi 211, 295
– eszméinek az érzékiséggel szembeni fölénye 240
– – érvénye 370
– eszméje 223, 235
– érdeke 188
– fogalma 115, 135
– filozófiája 32
–, gyakorlati 46, 68, 447
– – használata 431, 455
– – törvényalkotása a szabadságfogalom alapján 137
– használata 392
– használatában található antinómia 314
– használatának puszta elméleti elve 411
– határai 456
– heteronómiája 261
– ítélete 251, 296
ész jobb használata 454
– kauzalitása 448
– kevélysége 431–432
–, kiműveletlen 430
– kívánsága 453
kritikai használata 333
– kritikája 120
– követelménye 314
– legfontosabb hivatása 380
– legkülönbözőbb használata 409
– legmagasabb fokú meghatározatlan eszméje 198
– megismerése 81
– merész kalandja 389
– mind elméleti, mind pedig gyakorlati használata 141
– mint a priori törvényalkotó a megkívánóképesség mint szabadságfogalmon alapuló magasrendű képessége számára 144
– – az elvek képessége 370
– – ok 115
– objektumának fogalma 364
– önmagával összhangzóvá téve 309
– parancsa 28, 29, 33
– puszta elméleti használatának maximái 410
– sajátos fogalma 98
– segítsége 174
– spekulatív 428, 430, 444, 445, 452, 453
– szavakkal félrevezetve 380
– szándéka 445
– szemszöge 174
–, szertelen 370
– szubjektív természete 416
– szükségszerű maximája 380
–, technikai 116
–, technikai-gyakorlati 427
– technikai használata 352
–, tiszta 68, 360
– – gyakorlati 428
– törvénye 223

ész törvényei 21
— törvényalkotása 427
—, törvényalkotó 140
—, utánzó 249
— vagy értelem alkotó fogalma 343
—, véges 379
észbeli képességünk természete 427
észellenesség 394
észeszme 282, 310, 311, 312, 371, 445
—, amely olyan (érzékfelettiről alkotott) fogalmat tartalmaz, amelynek megfelelő módon sohasem lehet szemléletet adni 310
— ellenpárja 281
— mint az ész indemonstrabilis fogalma 310
—, tiszta 447
észeszmék 452
— tárgyai 439
észelv 304
—, gyakorlati 194, 374
észfogalom 118, 198, 214, 258, 311, 329
— ábrázolása 210, 281
—, célokról alkotott 340
—, érzékfelettiről alkotott
észhasználat 101, 357, 441, 458
—, elméleti 441
észítéletek 108
észkövetkeztetésekkel való bizonyítás 435
észlelet 130, 196, 375
— feletti puszta reflexió 102
észleletből eredő szabály 102
észleletek a priori alapja 118
észlelés 156
—, reflektált 157
észlény 440
észmegismerés 81, 442
észnek az empirikus fogalmakhoz fűződő kapcsolata 124—125
— — ítélőerő számára szolgáló szubjektív elve 373
ésszerű ok alkotása, amelynek kauzalitását valamely általa lehetséges egésznek eszméje határozza meg 341
észtörvény 176
—, általános 322
észtudomány 138
észvizsgálat 277
éter 440

F

fa, amely önmagát továbbfejleszti egy olyan anyag segítségével, amely összetétele szerint saját alkotása 339
— — önmagát mint nemet állandóan fenntartja 339
— önmagát mint individuumot is létrehozva 339
fajfenntartás 390, 394
fajok nemekké való szerveződése 53
— specifikációja 75
fanatikusan hitt üdvösség 112
fantázia 195
— révén létrejövő csalódás 239
fejlődés 49
—, természeti 53
—, társadalmi-történelmi 29
fejlődéselmélet 75
feláldozás 235
felépítés 99
felfogóképesség 152
felső megismerőképességek valamely szabálya 106—107
felsőbb megismerőképesség általános kritikája 125
felsőbbrendű megismerőképességek elméleti és gyakorlati használata 313
feltevés, a priori 428
feltétel 254
—, formális 233
—, szubjektív 158, 421

feltételes és a feltétlen 313
felvilágosodás 11, 77
— átépítési kísérlete 77
— esztétikája 43
— felvetette problémák 12
— filozófiai eredményei 11
— filozófiája 15, 19
—, francia, átfogalmazva a német szükségleteknek megfelelően 11
— szubjektív idealista átépítése 77
— tendenciája 12
— természetrajongó tendenciája 77
— tézise 261
fenntartás 352
fenség 131
fenséges 119, 210, 213, 216 218, 232, 233, 242, 245
— a formátlan tárgyban 210
— — saját eszméinkben 215
—, amely az érzékek minden mértékét meghaladja 216
— — csakis a mi lelkünkben ugyanaz 230
— — mindenképpen nagy 213
—, amellyel összevetve minden más kicsiny 216
— analitikája 210
— analízise 213
— ábrázolás tisztessége 240
— ábrázolása 293
—, dinamikai 213
— eszméje 216, 217
— —, teljesen elválasztva a természet célszerűségének eszméitől 212
— érzése 210, 212, 223, 240, 244
— érzésének minősége 225
— fogalmának értelmezése 229
— magyarázata 216
—, matematikai 213
— mint olyan természeti tárgy, amelynek képzete a lelket arra rendeli, hogy a természet elérhetetlenségét eszmék ábrázolásaként gondolja 234
fenségesről alkotott esztétikai ítélet 213
fenségesség 131, 192, 236, 269
— eszméje a maga kaotikusságában 212
— érzete a természetben észlelve 223
festészet 191, 282, 284, 298
—, amely az érzéki látszatot az eszmékkel művészileg összekapcsolva ábrázolja 290
félelem 230, 299, 418, 423
—, patologikus 455
félreértett fizikai teleológia 413
fény modifikációi 269
— sebessége 292
filozófia 13, 31, 68, 89, 119, 140, 447
—, amely lemond a világnézeti általánosítások elmélyült kidolgozásáról 18
—, biológiáról szóló 52
— centruma 15
—, doktrinális, 89
— egésze 25
—, elméleti 137, 138, 139
— — és gyakorlati 66, 81, 137
— — képessége 448
— ember nélkül 31
— és politika általános kérdésfeltevései 12
— felosztása gyakorlatira és elméletire 143
—, formális 54
—, gyakorlati, 82, 85, 110, 137, 138
— — előírásai 139
—, kanti 11, 18, 20, 25, 27, 54, 66
— két része (az elméleti és a gyakorlati) 127
—, kritikai 27, 45
—, leibnizi 19

filozófia, materialista 15
— megteremtése a fizika módszerével 23
— — — geometria módszerével 23
— mint az észmegismerés fogalmak szerinti rendszere 81
— propedeutikája 161
— reális rendszere 81
—, spekulativ 426, 447
— természettudományos szempontból 24
—, tiszta 311
—, transzcendentális 232, 310, 369
— ügye 392
—, valóságos gyakorlattól elszakadt 78
filozófiai iskolák 360
— szféráktól elszigetelt esztétikai ítélet 45
finomabb vagy durvább véredények a veszélyes és terhes eldugulástól megtisztítva 244
fizika 23, 25, 73, 84, 350, 351, 394
—, gyakorlati 84
— határai 351
— kategóriái 22
— kérdései 350
—, kísérleti 84
—, kritikai 56
— mechanikai és teleológiai (technikai) magyarázó mód maximái 357
— megoldása 350
—, newtoni 23, 68
— tárgyköre 351
fizikai és végokok törvénye 384
fizikai-mechanikai ok természete 117
fizikai teleológia hiányos képzete 410
fizikai-teleológiai bizonyító ok 416
fizikai világ megismerése 20, 21
fizikoteológia 408, 409, 411, 413
— mint az ész kísérlete, hogy a természet céljaiból a természet legfőbb okára következtessen 407
fogalmak 95, 353
— alatti szemléletek 254
—, amelyek szemléletekkel és ezek megint csak fogalmakkal társulnak 262
— az objektumokkal hasonlítva össze 439
— képessége 102, 194, 334
— megjelölése 320
— összefüggése 352
— realitása 319
— szerint meghatározott érzékfeletti lény lehetősége 438—439
— — való általánosság 248
— világossága és zavarossága 108
fogalmakhoz fűződő szubjektív feltételek 119
fogalmaknak a megismerőképességekkel való megegyezése 159
fogalom 97, 99, 102, 110, 142, 148, 179, 187, 188, 250, 282, 307, 319, 364, 409
—, adott képzet által kiváltott 262
—, amely az észt a dolgok egészen más rendjéhez vezeti el, mint amilyen a természet puszta mechanizmusa 345
— az ítéletben 253
— — őslényegről 449
— ábrázolása 285
— ábrázolásának célja 219
— — formája 279
—, általános 97
—, empirikus 95, 102, 157
—, értelmi 310
—, határozatlan 59, 60
—, istenségről alkotott 409
— jelentőségének hangsúlyozása 57
— kauzalitása 186
— lehetőségének magyarázata 308
—, lehetséges célról alkotott 346
—, magát elhatároló 124
— meghatározása 245, 433

fogalom, meghatározatlan 58, 60, 62, 66
–, meghatározott 308, 315 97
– mint az általános 58
– nélküli ítéletalkotás megismerőképességeinek szabad játéka 334
–, objektív 105, 306
– – realitása 257, 364, 366, 368
–, objektive érvényes 370
–, objektumról alkotott 125, 131, 146, 180, 254, 257, 353
–, ontológiai 52, 446
– puszta ábrázolása 207
– – –, amely szinte túl nagy minden ábrázoláshoz 219
–, szabad kauzalitásról alkotott 420
–, tapasztalati 95, 116
–, tárgyról alkotott 105, 108, 115, 159, 183
– teljes tartalmának megfelelő jelentése 435
–, természet célszerűségéről alkotott 87
– – dolgairól alkotott 87
– – technikájáról alkotott 89
–, természeti 137
–, természetről alkotott 420
–, transzcendentális 310
–, üres 364
fogalomnélküliség szférája 56
fogékonyság 231
folyékony és a szilárd 317
folyékonyból a szilárd halmazállapotba való fokozatos átmenet 316
folyékonyság 317
forma 117, 282
– analógiája 388
–, célszerű 99, 258
– esetlegessége 338
– és a forma lehetősége 116
– gyönyöre 191
–, különös 392
–, külső 99
forma, logikai 254
–, matematikai 296
– megítélése 292
–, puszta 189, 279
–, szemléleti 22, 23
–, szép 190, 209, 327
– szubjektív célszerűsége 256
–, természeti 99
formák határtalan sokfélesége 294
formális szubjektív célszerűség 329
formula 276
föld 99, 241, 331, 395, 398
– alakja 398
– állatai 424
– átmérője 222
földi boldogság mint az emberben és az emberen kívül levő, a természet által lehetővé tett emberi célok foglalata 401
– lény fogalma 416
– lények kauzalitása 437
– – megismerése 135
– teretmények nemeinek (Gattung) sokrétűsége 397
földmérés 270
földméréstan (agrimensoria) 32, 83, 138
földön levő szerves természeti dolgok halmaza, amely nem lehet célok rendszere 399
fösvénység 118
Franciaország 12, 13, 15
furiák 279
független szabályoknak egyetlen elvben való egyesítése 351
függőség 340

G

gazdaságtan 13
generatio aequivoca 389
– univoca 389
– heteronyma 390
– homonyma 389

geometria 270
—, elemi 84
— első eleme 276
—, gyakorlati 32, 83, 138
— különös része 83
—, tiszta 32
geometriai formának sokrétű, gyakran megcsodált objektív célszerűsége 330
géniusz 279
gép 101
gépezet, amelynek csak mozgató ereje van 342
giccs 44
— jellegzetessége 44
gnoszeológia 20
gondolat bősége 294
gondolatgazdagság összefüggő egészének esztétikai eszméje 296
gondolatjáték 296, 300
gondolkodás formái 58
— és szemlélet 371
—, haladó 12
— lehetősége 439
—, reflektáló 61
— természetes útja 275
gondolkodásmód 196, 246, 261, 262, 266, 269, 455
— becsületessége 303
—, előítéletmentes 261
—, kiterjesztett 261
—, konzekvens 261
gondolkodásmódban uralkodó erkölcsi maxima 445
gonoszság 172
Göttingen 34
gúny 299

Gy

gyakorlat 15, 21, 24, 27, 31, 42, 382, 409
— a maga érzéki totalitásában 52
gyakorlat a művészet területén összpontosulva 51
—, eleven 27
— —, érzéki 27
— elszegényítve 42
—, emberi 27, 47, 68
—, empirikus 235
— eredményei 37
—, érzéki 14, 15
— és művészet közötti kölcsönhatás 37
— — világnézet elszakítása 18
—, gazdasági 16
— hiánya 17
— kiküszöbölve a filozófiából 30
— kizárólag az erkölcsre leszorítva 37
— mint egység 32
— — érzéki tevékenység 15
—, művészi 56
—, összemberi 42
—, polgári 16, 29
—, társadalmi 49
—, valóságos emberi 27
— vizsgálata 27
gyakorlati célszerűség elve 148
— ész 28
— — elengedhetetlen parancsa 452
— — fogalma 427
— — kritikája 11, 27, 86, 112, 134, 143, 187, 309
— —, morális törvényeken alapuló 426
— — tiszta morális alapja 418
— realitás keresztülvihetőségének alapja 429
— szempontból lehetséges megismerés 447
— törvény alapfogalma 447
gyakorlatiasság és a polgárság szükségleteinek találkozása 16
gyakorlattal való kapcsolat hiánya 60
gyávaság 229
gyengédség eszméje 269

gyerekesség 242
gyönyör 172, 176, 197, 202, 207, 211, 228, 249, 255, 256, 267, 268, 293, 296, 299
—, amely abban rejlik, hogy a vonzóerő és megindulás révén gyönyörködtet 244
—, a priori 47, 267
— — — oka 315
—, általános 179
— — érvényű 219
—, általánosan közölhető 215
— — szubjektív, noha alapja fogalmakban van 334
—, empirikus 189
—, érdektől független 267
— érzése 169
—, fenséges láttán érzett 211
— — megítélésben létrejövő 223
—, forma láttán érzett 292
—, intellektuális 334
—, ízlésítéletben levő tiszta, érdektelen 170
—, ízlésítéletet meghatározó 170
—, jó láttán érzett 210
—, kellemes feletti 170
—, lelkesítő 228
—, objektum láttán érzett 201
— oka, amely egy olyan képzettel függ össze, amelytől ezt az ember legkevésbé várta volna 218
—, szép láttán érzett 196, 242
—, tárgy láttán érzett 237, 256, 259
— — létezése felett érzett 263
—, természet fensége láttán érzett 235
— vagy visszatetszés 208
gyönyörre való hajlam 228
gyűlölet 238

H

hajlam 176
—, morális gondolkozásra való 267
—, moralitás iránti 241
hajlamok azon szerénysége, mértéktartása, hogy szenvedéllyé ne legyenek 82
— diszciplinája 404
— fékezése 139
haladóan növekvő számsor tagjai 220
halál 279, 281
hallás és látás érzeteinek művészi játéka 291
hamisság 242
hang érzete 190
— modifikációi 269
—, puszta 190
hangulat 285, 303
—, nyugodt komtemplációra alkalmas 229
harag 238, 239, 299
harcikedv 279
harmónia 21, 39, 296, 332
harmóniaeszmény 39
harmóniáról megalkotott ítélet szépsége 300
használat, gyakorlati 440
hasznos 173
hasznosság 192, 335
— képzete 192
haszonlesés 229
hatalom 434
—, amely függetlenségünket megvédi 235
— mint képesség, amely nagy akadályoknak is fölébe kerekedik 226
határ 155
— megszabása 155
—, természeti 117
határoltság és határtalanság 210
határozott célok elérése mint tudatos művészet 319
határtalan sokféleség 294
határtalanság 222
hatás a képzelőerőre 291
—, esztétikai 36

hatás közvetlen érzéki 43
— lehetősége 442
hatóok 344
hatóokok oksági összefüggése 340, 342
hatszög 338
háboru 229, 403
— pusztításai 279
háboruk barbársága 400
hála és tisztelet érzése 455
háládatosság 417
hálátlanság 242
háromszög geometriai helye 330
háztartás 139
hegedü 190
hegység 346
helyes életvitel vallása 230
helyeslés 176
— igénye 233
— kifejezése 211
heterogén szabályok egyetlen elvben való egyesítése 333
heteronómia 249
heurisztikus elv 380
hét szabad művészet 271
— szín rendje 269
hideg ész 450
hilozóizmus 360, 363
hiperfizika 393
hipotézis 261, 359, 389, 435
— egy adott jelenség lehetőségének megvilágítására 438
— jogosultsága 362
—, mechanikus 69
hipotipózis 319, 321
hírnév 119
hit 445
— a gyakorlati megismerés számára 448
— dolga 439, 441, 442, 443
— tárgya 442
hitbeli kétely 445
hitetlenség 445
hiúság 299
— érdeke 266
hód építménye az emberével összevetve 436
holtak birodalma 281
homályosság 136
humaniora 324
humanitás 263, 324

I

idealizmus 15, 35, 37, 55, 57, 362, 363
— és realizmus különbsége 315
—, objektív 19, 21, 22, 26, 51—52, 58
—, szubjektív 21, 35
ideákkal való szórakoztató játék 288
ideális okok kapcsolata 341
idolatria 431
idom, geometriai 338
idő, egy dimenziós 118
időbeosztás 292
időtan 118
igazság 11
— kibontakozása 11
igazságérzék 260
igazságosság 416
igazságtalanság 242
igény, a priori elvre való 246
— az általános helyeslésre 189
— lehetősége 120
illemtudás 239
imperatívusz, problematikus 85
—, technikai 85
indulat 300
indulatok megzabolázása 139
individuum 393, 395
—, ítélő 307
infinitezimális számítás jelentősége 12
ingadozás idealizmus és materializmus között 19, 67
intellektuális eszmék képessége 282
— érdeklődés a természet szépsége iránt 266
— gyönyör tárgya 237
— ítélet, fogalmak szerinti 334
— ítéleterő képessége 267

intellektuális ízlésítélet objektuma 198
— (morális) gyönyör tárgya 237
intelligencia 417
intelligibilis 49
— szubsztrátumra való kitekintés 60
— világ 373
intencionalitás 361
intuíció 249
intuicionizmus 59
intuitív 377
— felosztva a képzet sematikus és szimbolikus módjára 320
ipari és gazdasági fejlődés lassú üteme 12
irigység 281, 424
irodalom 39
—, német 39
irracionalizmus 65, 77
Isis (a természetanya) 283
iskolás forma 274
ismeret 123
—, istenről való 321
—, tapasztalati 367
ismeretek szubjektív és objektív forrásai 123
ismeretelmélet 22, 27, 28, 31
—, fizikára vonatkozó 20
—, kanti 21, 25
— tárgyai 40
— tételei 27
isten 20, 21, 23, 26, 229, 368, 422, 423, 435, 457, 458
— dicsősége mint törvények szerint elrendelt teremtés végső célja 421
— eszméje 431
— eszméjének objektív realitása 428
—, élettelen 360
—, élő 360
— és a lélek fogalma 446
— — — — természete 446
— — létezésének megismerése (a teológia) 458
— — halhatatlanság 442, 444, 447
isten fogalma 443, 454
— — a természettudományban és annak kontextusában 350
— — az ész legfőbb gyakorlati használata számára kielégítően meghatározva 459
— — és a létezéshez fűződő (gyakorlati) meggyőződés 455
— haragjának kitörése 229—230
— képzete 67
— képzetének kiutasítása a világképből 13
— létezése 422, 441, 452, 455
— — mint a hit dolga 447
— létezésének belső morális célmeghatározása 418
— — morális bizonyítéka 419
— — teológiai bizonyítéka 433
— megismerése 446, 456
— mint noumenon 24
— nemléte 423
—, szabadság és halhatatlanság 445, 447
isten szemlélete 350
isteni akarat szerint való lélek fensége 229
— egység visszfénye 26
— mindenütt jelenvalóság mint a mindenütt való létezés 457
— természet akarata 431
— — értelme 431
— — létezése 431
— — jellege 431
— művészet alkotásai 366
istenképzet 20
— kiküszöbölése 30
istennek tetsző őszinte érzelem 229
istenről szóló tan 386
istenség fogalma 410, 421, 452
— jelenléte 229
istenségre való vonatkozás 416
ítélet 111, 118, 120, 194, 237, 245, 248, 413
— a természet fenségéről 226

ítélet alkotó eszméje 344
—, amely azt mutatja, hogy egy dolog micsoda 247
— — által egy tárgyat szépnek nyilvánítok 195
— — már nem tisztán esztétikai 279
— — szükségszerűségre tart igényt 120, 247
—, amelynek a szubjektum ízlését kell bizonyítania 248
—, amelynél szubjektive nagyobb nem lehetséges 217
—, a priori 41, 256, 438
— általánosérvényüsége 308
— bizonyosságának meghatározó okai 438
—, célszerűségről alkotott 113—114
—, dialektikus 305
—, egyedi tapasztalati 157
—, egyes 247
—, elméleti 107, 251
—, empirikus 157
— eredete 119
—, esztétikai 41, 45, 47, 104, 105, 106, 107, 114, 120, 127, 158, 164, 177, 179, 182, 189, 193, 194, 224, 225, 233, 237, 243, 246, 249, 251, 255, 263, 318
— — érzéki 105, 106, 111
— — — vagy reflexiós 108
— — nem-objektív 203
— — reflexiós 106, 111, 113, 114, 120, 124
—, élvezés tárgyáról alkotott 171
—, értelmi 52
—, érzéki meghatározó 210
—, fenségesről alkotott 219, 231
— fogalom nélküli meghatározásának képessége a szubjektumhoz és ennek belső érzéséhez való viszonya 194
, gyakorlati 85, 107
— igénye az általánosérvényűségre
ítélet és szükségszerűsége 124
— igazsága 360
— ismertetőjele és meghatározó oka 107
— lehetősége 182
—, logikai 108, 194, 251, 252
— — mennyisége 180
—, logikus 315
—, meghatározó 117, 122, 210
— — oka 106, 158, 237
—, meghatározott 318
—, megismerési 103, 104, 203, 254, 255, 307, 315
—, morális 188, 322
—, objektív 104, 115
—, objektív-általános érvényű 181
— oka 306
— predikátuma 105
—, reflexiós 102, 105, 106, 117, 122, 158, 210, 215
—, szabad 229
—, személyes jellegű 180
—, szemléletet közvetlenül követő 308
—, szépség eszménye alapján alkotott 201
—, szépségről alkotott 170, 251, 271
—, szintetikus megismerési 254
— szubjektív feltétele 253
— — oka 435
— tapasztalata 95
—, tárgy szépségéről alkotott 203
—, tárgyról alkotott 176
— — — esztétikai 104
—, természet fenségéről alkotott 230
— — objektív célszerűségéről alkotott 103
—, teleológiai 114, 120, 121, 122, 125, 131, 236, 246, 279, 348, 361
—, teoretikus 315
—, tiszta esztétikai 236, 246, 263
ítéletalkotás 105, 247, 304, 318, 419, 455
—, empirikus 321

ítéletalkotás logikai alapon 23
— — funkciói 169
— valamely teleológiai elve 390
ítéletek kölcsönös ellenállása, amely révén igyekeznek megteremteni azok összhangját 306
— specifikus különbsége 108
— transzcendentális elve 148
ítélés kétféle értelme 307
ítélőerő 37, 77, 86, 91, 93, 94, 95, 98, 102, 105, 106, 111, 113, 114, 116, 122, 123, 126, 127, 129, 133, 135, 136, 143, 145, 151, 160, 163, 165, 232, 253, 256, 257, 260, 277, 286, 315, 354, 373, 374, 376, 387, 427
—, amely a képzelőerőt az észre mint az eszmék képességére vonatkoztatja 232
— — — különöst az általános alá rendeli 145
— — az értelem és ész közötti közvetítő tag 134
— — kettős funkciót végez 320
—, amelynek önmagának kell elvként szolgálnia saját maga számára 354
— antinómiája 353, 355
— a priori elve a természet lehetősége számára 152
— — elvei az esztétikai ítéletekben 255
— bevezetése a tiszta megismerőképesség rendszerébe 124
— elve 96, 107, 146, 378
— elvének kritikai vizsgálata 135
—, esztétikai 128, 158, 160, 219, 230, 233, 262
— és az ész 133
— feltevése 93, 154
— fogalma 214
— formális feltételei 257
—, gyakorlati 428
— használatának szubjektív feltételei 256
ítélőerő hivatása 33
— igénye az általánosságra 305
— igényének törvényszerűsége 257
—, intellektuális 47
— játéka 303
— képességének való megfelelés elve 97
—, konstitutív 347
— kritikája 30, 33, 35, 38, 39, 45, 46, 54, 125, 134, 232, 255
— kritikájának alaptendenciája 41
— — esztétikaira és teleológiaira történő felosztása 160
— — legpozitívabb tendenciája 66
— — valóságos funkciója 38
—, logikai 257
— — használata 96, 101
— maximái 148
—, meghatározó 53, 55, 58, 94, 100, 102, 116, 125, 145, 146, 152, 328, 347, 351, 353, 357, 363
— mint különös és egyben nem önálló megismerőképesség 87
— objektív sematizmusa 184
— — használatának szubjektív, pusztán érzékelhető feltétele 105
— objektíve meghatározó 429
— puszta fogalma 118
— — maximája 357
—, reflektáló 53, 55, 58, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 116, 129, 130, 147, 152, 153, 156, 161, 219, 273, 328, 343, 347, 355, 357, 363, 377, 408, 435, 452
— — esztétikai 309
— reflexiója 169, 354
— — az ítéletben elemezve 246
— regulativ 347
— sajátos elve 98
— sajátossága 52, 124
— sematizmusa 235
— szubjektív elve (maximája) 150
—, technikai 102
— technikája 101

ítélőerő, teleológiai 33, 161
– természete 134
– tevékenysége 104
–, tiszta 145
– törvényszerűsége a maga szabadságában 237
–, transzcendentális 52, 149, 353
– – elve 92, 124, 147
– – esztétikája 236
– – megnyilatkozása 93
– vonatkozása 214
ítélőerőnek a természet célszerűségét illető elve 100
– – – célszerűségéről alkotott fogalma 163
– a tetszés érzésével való megegyezése 91
ítélőképesség 46, 263
– analitikája és dialektikája 132
–, esztétikai 251
ízlés 44, 47, 118, 130, 157, 158, 179, 196, 208, 287
– a hajlamnak hódolva 264
– – viselkedésben 176
–, amely autonómiára tart igényt 249
– antinómiája 305
– antinómiájának megszüntetése 307
– a posteriori forrása 249
–, általános érvényű 180
– cenzurája 244
– dialektikája 305
– elve 197, 252, 314
– – mint az ítélőerő szubjektív elve 253
– elvének racionalizmusa 315
– élvezése 191
–, érzéki 180, 203
– érzése 263
– hiánya 231
– ítélete 251
– –, amely nem határozható meg elvekkel 323
ízlés ítéletei lehetőségük szerint 158
– jellegzetes tulajdonsága 248
– képessége 206
– képzése 136
– kielégítése 280
– kritikája, 131, 182, 192, 245, 261
– –, amely szubjektív az olyan képzet tekintetében, amely által nekünk egy objektum adódik 252
– kritikájának dialektikája 305
– – empirizmusa 315
– mások viselkedésének megítélésében 176
– megalapozása 324
– meghatározó oka 309
– meghatározott objektív elve 309
– megítélése 132
– mint általános emberi érzék 324
– – erkölcsi eszmék érzékivé válásának megítélőképessége 324
– – saját képesség 198
– – sensus communis 262
– módszertana 323
– objektuma 198
– objektív szabálya, amely fogalmak által határozná meg, hogy mi a szép 197
–, őseredeti 205
– ősképe 198
–, reflexiós 180
– szerinti megítélés példája 198
– szubjektív elve 253
– tárgyainak megítélése 253
– termékei 197
– transzcendentális kritikája 305
– valami mással kapcsolatban elképzelve 263
ízlésítélet 52, 57, 120, 125, 128, 169, 179, 182, 184, 185, 187, 189, 192, 193, 194, 196, 206, 245, 247, 248, 252, 253, 256, 257, 263, 264, 266, 271, 291, 307, 308, 315, 318, 348
– a gyönyör (mint szépség) szem-

pontjából, mindenki helyeslésére igényt tartva 248
ízlésítélet, alkalmazott 197
– , amely egyes ítélet 181, 256
– – nem alapszik fogalmakon 249
– a priori alapokon 187
–, általános helyeslést feltételező 205
– – érvényre való igénye 308
– dedukciója 247, 254, 256
–, egoisztikus 245
–, helyes 197
– joga, hogy mindenki számára érvényesnek mondja ki 306
–, kontemplatív 175
– lehetősége 305, 319
– meghatározó oka 306
– minden megismerési ítélettől különbözve 248
– mint egyes, az objektumról egyenesen alkotott ítélet 251
– modalitása 202
– rejtett észítélet 314
– sajátossága 250
–, szabad 196
–, szintetikus 255
–, szubjektív 250
– – feltétele 183
– tárgya 181
–, téves 182
–, tiszta 178, 188, 189, 196, 197, 208, 256, 268
– tisztasága 64, 196
ízlésítéletek dedukciójának módszere 247
– objektív érvénye 56
– vizsgálata 56
ízlésre való képesség 136

J

játék 191, 272
jelenség 26, 308, 313
– magyarázata 100
– meghatározása 101
jelenség, ritka 285
–, természeti 347
jelenségek elveikkel együtt az érzékfeletti szubsztrátumra vonatkoztatva 399
– nagyságmeghatározása 214
jelenségvilág 23
jó 173, 175, 207, 232, 238
– a kellemestől megkülönböztetve 174
–, amely az ész közvetítésével a puszta fogalom által tetszik 173
– élvezése 173
– és rossz 410
– fogalma 187
– képzete 192
– közérzet élvezete 240
– – közvetlen érzése 245
– mint az akarat objektuma 175
– testi közérzet 298
– vagy rossz közérzet 244, 299
jóakarat 414
jog és jogtalanság 108, 430
jogalap 254
jogszerűség 247
jólét 119
jónak a széphez fűződő kapcsolata 196
jóság 416
józan ész 134
Jupiter 282

K

kagylók 318
kanti esztétika formalizmusa 61
– – merevségei 52
– filozófia alapvető kérdésfelvetései 20
– – kettős jellege 20
kaotikus állapotban működő természet vad mindenható ereje 398
kapcsolat az esztétikum és a szerves élet között 54

kapcsolat lehetőségének szubjektív feltétele 107
kapitalizmus elembertelenítő, embert széttagoló és művészetellenes hatása 39
karikatúra 201
kategória 88, 101, 153, 458
—, értelmi 23
—, ontológiai 55
kategóriák 23
— szerint történő szubszumálás 353
kategorikus imperatívusz 23, 29, 30
— — annak tárgyával együtt 406
kauzális kapcsolatról alkotott ítélet 110
kauzalitás 16, 82, 114, 117, 138, 187, 188, 320, 350, 355, 356, 361, 364, 365, 379, 381, 426, 437
—, ami csak az ész által lehetséges 338
—, célok szerinti 346, 365, 383, 385, 395
—, fogalmakon alapuló 341—342
—, isteni 437
— kategóriája 456, 457
— képzete 144
— két egészen különböző módja 392
— különös fajtája 358, 359
— — fajtájú realizmusa 411
— — oka 351
— meghatározó oka 162
— módja 328
— rendszere 359
— saját célszerű létrehozása 361
—, szándékos 363
— tapasztalati produktuma 311
—, teleológiai 406
—, természet mechanizmusán alapuló 365
— törvénye 447
kedélyllullámzás 302, 304
kedélyváltozások empirikus törvénye 245
kegyhajhászás 230
kellemes 173, 175, 176, 179, 232
—, amely sok esetben látszólag azonos a jóval 173
— érzése 233
— érzetek szép játéka 292
— — tömege 232
— és jó 175
— — jó vonatkozása a megkívánóképességre 175
— — szép elválasztása 43
— mint a vágyak rugója 232
kellemesre vonatkozó ítélőképesség 179
kellemesség 43, 44, 110, 172, 174, 175, 176, 193
— és a közvetett jó (a hasznos) 175
— — kellemetlenség 189
— — szépség kapcsolata 196
— mint pillanatnyi akadály 192
— szinekkel és hangokkal kapcsolva össze 292
— vagy kellemetlenség 258
kellés 40, 121
— az esztétikai ítéletben 203
kettős értelem gyakori felcserélése 171
kezdet 394
kémia 22, 23
kényszerként jelentkező szabályosság 208
képek keretei 191
képtár 280
kérdésfeltevés 28
—, esztétikai 65
két egymásnak ellentmondó maxima 354
— észlelet összekapcsolása egy tárgy fogalmában 88
kétértelműség 104
kétség 454
kétségbeesés 239
kézimalom 320
kézműipar 271

képesség 32, 105, 114, 123, 129, 143, 260, 387
—, esztétikai reflexiós 110
—, érzékfeletti 237
—, gondolkodási 371
—, lelki 25, 27
—, megkívánó 414
—, produktív 280
—, természet szerves alkotásaiban rejlő 342
— természete 253
—, természeti meghatározástól független 294
képességek sajátos minősége a priori meghatározva 129
— sokfélesége 89
képességünk elégtelensége 223
— határtalanságának tudata 225
képzelőerő 102, 111, 114, 158, 185, 193, 198, 209, 225, 228, 235, 253, 282, 284, 286, 287, 348
— a maga szabad játékában 312
— — — szabadságában 206, 286
—, amely egyetlen pillantással megragadható nagyságot választ egységül 220
— — felébreszti az értelmet 262
—, amelyet nem köt semmiféle szabály 285
— asszociációjának törvénye 320
— elégtelenségének érzése 218
— elgondolásai 208
— és az értelem harmonikus játéka 106
— — — — kölcsönös összhangba kerülve 113
— — — — szabad játéka 183—184
— — — — viszonya 262, 284
— felszabadítva 294
—, féktelen 242
— fogalmak nélkül 262
— játéka a maga szabadságában 318
— képességének célszerűtlensége 225
— képzetei eszméknek nevezve 281
képzelőerő, kölcsönösen serkentő 254
— lendülete 241
— maximuma 218
— mint a fogalmak ábrázolása 334
— — produktív megismerőképesség 281
— összképessége 197
— szabad és mégis önmagában törvényszerű 206
— — játéka 183, 208, 288, 290
— — — eszmékkel szórakoztatva 291
— — törvényszerűsége 206
— szabadsága 195, 254, 323
— — a szép megítélése esetében 322
— szubjektív mozgása 224
— törekvése 224
— viszonya valamely megismerőképességhez 185
képzelőerőben rejlő tehetség 282
képzelőerőnek alárendelése 254
— az értelem törvényszerűségével való kötetlen megegyezése 285
— — értelemmel való szubjektív megegyezése 207
— — ész által történő becslése 223
— szavak által felkeltett képzetei 289
képzet 25, 111, 172, 183, 187, 204, 225, 232, 236, 252, 259, 262, 283, 439
— abszolút egysége 345
—, a priori elv alapján meghatározott 332
— az objektummal (abban a tekintetben, aminek lennie kell) egy fogalom által összehasonlítva 197
—, bennünk levő 244
— célszerűsége 213
—, elsődleges 60
— esetleges használata 131
—, esztétikai 104
— — módja 109
—, értelmi 299

képzet, érzéki 333
- feletti puszta reflexió 110
— fogalomra visszavezetve 312
— fogalomtartalma 60
— formái 58
- kategóriája 57—58
— kauzalitásának tudata 186
-, logikai 109
—, mellékes 283
— mint a fogalom előtti stádium 58—59
- — a különös 58
-- — szemlélet 108
—, objektumról alkotott fogalom alá szubszumált 253
-- önmagával összhangban 112
- ösztönzése 282
— szubjektív célszerűsége 124, 188, 193, 214, 246
- tárgyának léte 171
— területe 55
— testre gyakorolt hatása 300
- valamely tárgyról való meghatározott fogalomra vonatkoztatva 207
képzetalkotó erő összehangolása 253
képzetek célszerűsége 102
- objektív vonatkozása 91
— összekapcsolásának szubjektív alapja 327
— puszta játéka 300
— szubjektumra való vonatkozása 89
— teljes gazdagsága 170
— tudatának egysége 89
képzeteknek az ítélőerőben történő váltakozása 299
képzetnek a fogalmak révén létrejövő legnagyobb homályossága 108
— az érzéshez való viszonya 111
- — ítélőerő számára való alkalmatlansága 218
képződmény, új 381
képzőművészet 191, 288, 298
kicsiny, amely kisebb mércékkel mérve képzelőerőnk előtt tágul világméretű nagysággá 216
kiegészítés 191
kielégülés az ész számára 410
kifejezés pallérozottsága 295
kifejezésmód 294
kiindulópont 62
- , antropológiai 43
—, fizikai 21
kikutatás 358
kísérlet a szépművészeteknek egyetlen elvben való összekapcsolásához 290
kitartás 269
kiterjedés matematikai tulajdonságai 441
kitűzött cél elérése 285
kiút az idealizmus számára 35
kívánság 112
kívülem levő dolgok bizonyos határok közé zárt foglalata 332
kívülünk levő és a bennünk levő természet 238
kocka 207
komolyság 303
kompromisszum 17
kompozíció szépsége 292
konkrét esztétikai gyakorlat 43
— élő és lélegző ember 29
-- történelmi szempont és a világtörténelmi szempont igazsága 49
konstrukció, logikai 37
kontármunka 278
kontraszt, nevetést okozó 304
konzekvens gondolkodásmód maximája 262
kor fizikai világképe 23
korcsok nemzése 394
korlátozás 284
korszak, művészi 39
kő, amelynek kristályos alakja van 317
költő 288
költemény 280

költemény amely csinos és elegáns, de szellem nélküli 280
költészet 13, 272, 288, 293, 296
—, amelyben az esztétikai eszmék képessége teljes mértékben megmutatkozhat 282
—, amelyé az a legfőbb méltóság, hogy csaknem teljesen a zseninek köszönheti eredetét 294
—, modern 60
—, naiv 60
—, szentimentális 60
Königsberg 20, 27, 31, 48
kör 330
— szép tulajdonsága 334
köridom mint olyan szemlélet, amelyet az értelem határozott meg valamely elv alapján 332
környezet 19
kőszerszámok 202
kötelesség alapja 443
— szigorú szabályai 239
— szükségszerűsége, amely a gyakorlati ész számára ugyancsak világos 443
— teljesítése 417, 423
— törvényei 223
— végcélja 443
kötelességből fakadó cselekvés törvényszerűsége 233
kötelességeinknek mint isteni parancsoknak megismerése 454
kötelezettség 126
kövek 99
következtetések 83
következtetési mód lehetőségének elve 436
kövületek 398
közerkölcs és magánerkölcs szétválasztása 29
közfelfogás 45, 203, 204, 205
— határozatlan normája 205
közölhetőség, általános 182, 197, 242, 264
közös jegy 457
— ősanya 388
— őskép 388
közösség szférája 72
közvetítő fogalom a természetfogalom és a szabadságfogalom között 163
— ok 358
— tag az értelem és az ész között 143
közvetlen érdek a morális érzésben 267
— — a természet szépségében 265
— —, természeti széphez fűződő 268
— politikai áramlatok sodrának kifejezője 51
kristályképződés 100, 389
kristályosodás 316
—, nyugodt 317
kritika 32, 129, 309, 435
— mint művészet 253
—, pártatlan 448
—, transzcendentális 253
kritikai megítélés észelvek alá rendelve 41
kritikának alapvető tanra és módszertanra való felosztása 323
krusztácea 195
kultúra 297, 402, 403
— fejlődése 250
kúpszelet 330
kutatás alapja 355
— módja 351
—, szabályok szerinti 275
különbözőség 96
különbség 429
— a természeti szépség és a művészi szépség között 278
—, amely magukban a dolgokban rejlik 371
—, specifikus 97
különleges tapasztalatok összekapcsolásának lehetősége 327
különös 96, 375, 376, 457

különös alárendelve az általánosnak 86, 87, 92
—, amely az általános tekintetében valami véletlenszerűt tartalmaz 373
— — egy általánoson belül van 97
— az általánosban 52
— — általánossal meghatározva 86
— általános ontológiai jelentősége 54
— és általános 97
— mind az egyesnek, mind pedig az általánosnak mozzanatait magában hordozva 55
— mint amit az általános tartalmaz 87
— sokrétűsége 152
— szerepe 54
— természeti formák 124
— természettörvény szerinti tapasztalat rendszere 146
— természettörvények affinitása 93
— törvények és a szerintük létrejövő formák összhangja és egysége 378
— — sokrétűsége 148
— — véletlen egysége 354
különösség 41, 52, 53, 62, 67, 68
— esztétikai és teleológiai érvénye 52
— ismeretelméleti kategóriának felfogva 56
— jelentősége 53
— kategóriája 54, 56, 63, 65, 66
— kategóriájának ontológiai jelentősége 66
— mint a tudomány számára megközelíthető szféra 68
— — ontológiai kategória 54
—, objektív 55
— — értelme 60
— specifikuma 56
— szerepe 54
— — az esztétikumban 52
— szférája 66
különösség szubjektív értelme 60
— fogalom, kanti 54
különöst úgy gondolva, mint ami benne rejlik az általánosban 145
külsőlegesség 28
küzdelem az objektív valóság megközelítésére 61
kvantitás 232

L

l'art pour l'art 48
— — — első elméleti megalapozása 47
lánc, kauzális 74
láncolat, oksági 16
látszat 294, 308
—, amely semmivé válik 302
—, szép 303
— —, de hamis 303
látszat-bizonyíték 433
látszatellenetmondás megszüntetése 308
látvány, amely annál vonzóbb, minél félelmetesebb, feltéve, hogy magunk biztonságban vagyunk 227
legfelső értelmes világ-ok 393
legfőbb akarat rendelkezései 458
— célszerűség eszméje 201
— — —, amelyet eszünk összeköt az erkölcsi jóval 201
— erkölcsi gyakorlati ész 434
— építész, aki közvetlenül alkotta a természet formáit 379
— értelemről mint világ-okról alkotott fogalom 449
— értelmes világ-ok meghatározott fogalma 408
— intelligencia meghatározott fogalma 409
— jó a világon 422
— lény mint bálvány 431
— — tulajdonságai analógia alap-

ján elképzelve 428
legfőbb morális-törvényadó teremtő valósága 427
— ok 412
— —, értelemmel bíró 452
— — értelme 457
— — meghatározása 427
— — kauzalitásának elve 407
— okról mint morális törvényeken alapuló világ-okról alkotott meghatározott fogalom 454
— teremtő ok 420
— világ-ok kauzalitása 436
— —, magánvaló 428
legmagasabb ok céltudatos kauzalitása 368
lehető legtökéletesebb teremtő önkényes eszméje 410
lehetőség 83, 331, 334, 383, 429, 443
— a valóságos természettörténetre, a fajok és a nemek egymásból való fejlődésének magyarázatára 69
—, célok szerinti 395
— és valóság 371
— megmagyarázása 319
— oka túl a természeten 380
lelkek szabadságuktól megfosztva 294
lelki képesség 127
— képességek egysége 25, 26
— — egymás mellé sorakoztatása 37
— — egymáshoz való viszonya 25
— — elemzése 90
— — széttagolása 32
lelkiállapot 243
— általános közlésképessége 183
lelkierő 126, 327
— megszokott középszerűsége fölé emelve 227
lelkierők (a képzelőerők és az ész) szubjektív játéka 224
— rendszere 217
— szubjektív célszerűsége 224
lelkierők társas közlésre irányuló kultúrája 273
lelkület mint önmaga számára teljes élet 244
levegő 395
levegőösszetétel különbözősége 318
levertség 229
légrezgések 292
lélek 199, 321, 429
— a világszemléletben a célok útjára vezetve 451
— affektusnélkülisége 238
—, amely a természetben észlelhető fenséges elképzelésekor megindultságot érez 224
— — önmagában az ész hangjára hallgat 220
— célszerű állapotának belső érzése 262
— egész meghatározása 225
— erői 404
— —, amelyeknek egyesülése a zsenit alkotja 284
— — célszerűen hozva lendületbe 280—281
— erőinek szabad szárnyalása 280
— eszköze 343
— folyamatos mozgása és elevensége 297
— hangulata 229, 231
— halhatatlan természete 446
— halhatatlansága 441
— halhatatlanságának megismerése 452
— hatalma, amely az érzékiség bizonyos akadályain túllendül 238
— hirtelen ingadozása 302
— hivatásának fensége a természeten túl is érezhetővé téve 228
—, jó 265
— képessége, amely az érzékek minden mércéjét meghaladja 220
— kiterjesztése 221

lélek morális hajtórugói 434
—, passzív 188
— szubjektív célszerűsége 234
— tehetetlenségének tudata 112
— valamennyi képessége 165
— vidámsága 299
lélekben rejlő megelevenítő elv 280
léleknek a természet csodái által való meghatódása és emelkedettsége 450
lélektan 386
lélekzsák 25, 26
lény 348, 456
—, értelemmel bíró 451
—, érzékfeletti 456, 458
—, érzéki 405
— magánvalósága szerint 438
—, objektív 30
—, szabadon cselekvő 202
—, szerves 351
—, szervezett és önmagát szervező 342
—, természeti 397
— világhoz fűződő viszonyának elképzelése 437
lényegek harmóniája érzékfeletti elvekből merítve 331
lét és tudat 37
létezési mód 361
létrehozó mint egyszerű szubsztancia 391
logika 94, 112, 137, 181, 253
logikai élesség 434
— ítélet, fogalmak szerint történő 136
logikusok 320
luxus 118, 403

M

madarak éneke 209
madártollak 318
magasabb kultúra és a kisigényű természet 324
magasabbrendű világ-ok eszméje 392
magasztos iránti tisztelet 230
magánerkölcs 31
magánerkölcs rigorozitása 29
magánélet 29
magánvaló 21, 30
— dolgok lehetőségének objektív elve 356
— — objektív célszerűsége 336
— dolog 24, 31
— — azonosítva a szabadsággal 30
— — megismerhetetlensége 30
— — tételezése 371
— fogalma 19
— ismeretelméleti megismerhetetlensége 30
— lényeg, amelynek csak jelenségeit ismerjük 392
— tárgy képzete 130
— természet ábrázolása 234
magánvalóból nekünkvaló 24
magánvalóság 100, 321
magánvalósága szerint lehetséges tapasztalati megismerés tárgyai 440
magányosság, állati 324
magyarázat 119
—, fizikai 119
— mechanikus módja 378
—, pszichológiai 119
— teleológiai módja 384
marha 344
Mars 279
matematika, tiszta 334
matematikai becslés képessége 221
— módszertől a fizikai felé való fordulás 21
— nagyság becslése 217
materializmus 13, 15, 16, 19, 21, 22, 24, 38, 42, 69, 443
—, dialektikus 26, 67, 71
—, felvilágosodás korabeli 26
—, filozófiai 15
— fő fogyatékossága 14
—, francia 20
— kifejlődésének feltétele 14
—, régi 15
—, szégyenlős 16

materializmusnak a gyakorlattal való összefüggése 14
maxima 262, 347, 354, 355
—•érvényessége 360
mások helyeslése 251
— tapasztalata 442
meandér-szalagdísz 195
mechanika 73
—, newtoni 18
— problémájának megoldása 82
- törvényei 27
mechanikus materialista korlátok 67
— művészet és a szépművészet 277
— utánzás szabályai 285
mechanizmus 67, 68, 71, 271, 392, 410
— alárendelve a céltudatos technicizmusnak 383
, cél nélküli 398
- elve a teleológiai alá rendelve 387
—, puszta 381, 452
—, természeti 103, 373, 381, 387
mechanizmusnak a teleológiai elvhez kapcsolódó társulása 391
megalázkodás 229, 417
megbecsülés 176
megegyezés és meg-nem-egyezés 252
megejtett megfigyelés vagy mérés helyességének és helytelenségének nagysága 215
megelégedettség 269
megértés 208
megérzés módjára vonatkozó szavazatgyűjtés 247
megfontolás 270
megfosztás 235
meggyőződés 434, 435, 451
—, elméleti 435
—, morális 451
meghatározás 45, 146, 208
—, objektív 104
meghatározó elv, a priori 355
— ítélet, érzéki 210
— ítélőerő általános feltételei 158
— — elve 132
meghatározó ítélet maximája 383
— — számára szolgáló objektív elv 355
-- okra való vonatkozás 347
meghatározott cél fogalma 193
— fogalmat jelölő kifejezés 283
- fogalom előfeltételezése 183
— gyakorlati eszméknek az érzésre gyakorolt hatása 222
megindulás 218, 240, 241
megindultság 188, 189, 192, 293
—, amely az affektusig erősödhet 239
- , bátor 239
—, gyengéd 239
megismerés 58, 154, 183, 208, 249, 321, 446
— alapja 341
-, a priori elvekből eredő 133
- az eleven szemlélettől az elvont fogalomig emelkedve 57—58
— általános közölhetőségének szükségszerű feltétele 205
— dialektikus útja 57
--, elméleti 83, 142, 319
— — módja 443
— elve 111
—, emberi 20, 22, 23
—, empirikus 99
- és a gyakorlat közötti kapcsolat 37
— az etika valódi összefüggése 27
—, fizikai 22
—, meghatározott 184
- — módja 441
— intuitívságát a diszkurzívval (s nem a szimbolikussal) ellentétbe állítva 320
— képessége 261—262
— köre 128
-- lényege 59
— objektuma 439
okozata 156

megismerés, spekulatív 247
— szubjektív feltétele 204
— tetszéssel összekapcsolódva 206
— totalitásához fűződő viszony 129
megismeréshez vezető adott képzet 183
megismerési elv, transzcendentális 150
— folyamat 55
— ítélet 247, 257
— képességek elősegítésére szolgáló képzet célszerűsége 254
megismerésmód, diszkurzív 377
megismerést megalapozó, észtől igazolt észfogalom 364
megismerő- és megkívánóképesség 33
megismerőerő 114, 148
—, magasabbrendű 297
— szabad játéka 204
— szándék nélküli tevékenysége 188
megismerőerők egymás közötti kölcsönös szubjektív megegyezésének tudata 184
megismerőképesség 24, 31, 37, 58, 89, 91, 105, 126, 127, 133, 134, 143, 144, 146, 158, 163, 165, 221, 230, 283, 312
—, a priori 127
— célszerű használata 353
— — viszonya 246
— esztétikája 104
— észmeghatározottsága 223
—, felső 106
—, felsőbbrendű 36
—, fogalmak szerinti 90
— játéka 273
— kritikája 89, 142
—, magasabb 107
— minősége 391, 429
— — és korlátai 363
—, öntevékeny 102
— regulatív elve 163
— rendszere 126
— szabad játéka 273
megismerőképesség természete 429, 449
— — és elve 413
—, tiszta 145
megismerőképességek aránya 259
— egymásközötti megegyezésének puszta szubjektív elve 310
— és azok működése 252
— érvényességi köre és határai 24
megismerőképességre vonatkozó transzcendentális esztétika 104
megismerőképességhez fűződő szubjektív viszony 160
megismerőképességünket meghaladó lénynek gyakorlati eszünkhöz való viszonya 429
megítélés, esztétikai 114
— más mércéje 192
—, morális 44
—, puszta 273
— szabályai 200
— zsinórmértéke 274
megítélő szubjektum hiányosságai 215
— — kritikája 161
megkívánóképesség 31, 89, 90, 91, 126, 127, 133, 134, 143, 148, 163, 165, 170, 186, 238
— definíciója 112, 143
— elve 144
—, ész által meghatározott 175
—, magasabbrendű 157
— magyarázata 112
— meghatározásai 112
— meghatározó oka 135
— szabadsága 414
— tárgya 443
megkülönböztetés a lehetséges és valóságos között 370
megkülönböztetett tisztelet a harcos iránt 228
meglevő eszmék boncolgatása 23
megnyilvánulás, testi 201
megrövidülés és meghosszabbodás 388

megszabadulás, előítéletektől való 261
megtekintés, külső 316
megteremtés fizikai lehetősége 422
megtiszteltetés 276
melódia 296
menekülés a tárgy látványosságától, amely félelmet kelt 226—227
mennyiség 210, 213
mereven-szabályszerű magán hordozva az ízléstelenséget 208
mester és tanítvány 323
metafizika 71, 134, 351, 387, 445
— elleni fellépés 23
metszett kövek 398
mezőgazdaság 139
mezők zöld színe 172
méltóság 304
mélység 236
mérce 215
mérhetetlen totalitás esztétikai megítélése 222
mértan 331
mérték 214, 216, 217, 225
— a képzelőerő számára 222
—, abszolut 217
—, a priori adott 214
— egysége 225
— nagysága 219
— — ismertnek tekinteve 216
mikroszkópok 216
mimézis 35, 42
minden összehasonlításon túl nagy 213
mindenhatóság 434, 454
mindenki helyeslése 247
— más helyeslésére való igény 321
— számára érvényes szubjektív célszerűség 247
— — való érvényesség 181
mindenkire érvényes szabály 256
mindenkitől követelt helyeslés 255
mindennél reálisabb lény ontológiai eszméje 448
mindent átfogó s egyben mégis egyszerű lényegben rejlő tudat 362
mindentudás 454
mindenütt jelenvalóság 416, 454
Minorca 336
minőség 210, 213, 457
mizantrópia 242
mizantrópiából eredő menekülés az emberek elől 242
modalitás 213
modoroskodás 286
módszer 320
—, fizikai 21
—, geometriai 21
—, kritikai 24
—, matematikai 21
— (modus logicus) 286
moduláció 296
mohamedanizmus 241
moralitás 49
— objektív elve 322
— s az ennek alárendelt célok szerinti kauzalitás 407
— szubjektuma 406
morál 112, 458
— a teológiához igazodva 432
— az istenhez mint törvényadóhoz fűződő vonatkozás 432
morálfilozófia 28, 137
morális bizonyítás érvényességének korlátozottsága 424
— bizonyítóok 451
— — isten létezéséről 451
— cél megismerése 428
— eszme minősége önmagában 268
— eszmék iránti tisztelet szellemi érzése 302
— érv haszna 431
— érzés 265
— — kultúrája 324
— — objektuma 233
— — számára kedvező lelkiállapot 265
— gyakorlati ész 427
— ítélet általánossága 322
— — okozta kedélyállapot 322

morális ítélet mint a teremtés ősoka 427
— lény mint világteremtő, azaz isten 427
— tartalom mint intellektuális érdek 60
— teleológia fizikai fogyatékossága 416
— teleológiáról egy teológiára való következtetés 427
— teológia egyetlen szükségszerű rendeltetése 433
— törvény a maga hatalmában diadalmaskodva 237
— — és ennek tárgya 427
— — igéretébe vetett bizalom (a hit) 444
— — képzete 241
— törvényalkotó lény a világon kívül 417
— törvények alatt álló világ 415
— — érvényessége 422
— világteremtő egzisztenciájáról szóló törveny 435
— világteremtőről alkotott fogalom 443
morálteológia (etikoteológia) 407
mozgás 240, 429, 456
— a test szerveiben 302
—, dialektikus 19
—, kémiai 72
— lehetőségének feltétele 456
—, társadalmi 74
—, tudati 74
mozgásforma, fizikai 72
mozgástörvény 359, 360, 361
—, empirikus 118
mozgatóerő 241, 429
—, taszító 456
munka 57
munkálkodás 270
műalkotás 76, 101, 270, 274, 437
művész 76
— szelleme 291
művész eszméi, amelyek hasonló eszméket ébresztenek tanítványaiban 277
— veleszületett produktív képessége, amely maga is a természethez tartozik 274
művészet 11, 35, 37, 100, 127, 159, 212, 252, 253, 268, 270, 271, 272, 275, 279, 286, 402, 412
— a gyakorlat problémáit visszatükrözve 37
— — kézművességtől megkülönböztetve 271
— alkotásai 115
—, amely a polgári orsztályharcot objektive kifejezi 12
— analógiája 288, 342
— általános tárgya 50
— eszköze 342
—, esztétikus 272, 273
— élvezése 450
— érzelme 288
— és tudomány 270
— — ügyesség szabályai 138
— fogalma 288
— kategóriája 76
—, kellemes 293, 300
—, mechanikus 273
— megcsodálása 450
— megtekintése 450
— mint a zseni művészete 274
— — az ember ügyessége a tudománytól megkülönböztetve 270
— — játék 271
— — önmagáért kellemes foglalkozás 271
—, német 38
— objektumának ábrázolásában rejlő igazság 323
—, szabad 271
— szemlélése 450
—, szép 293
—, szóló 277
— tárgya 49

művészet történelmi értelemben mint a filozófiát és a tudományos gondolkodást megelőző szféra 59
művészeti szépség, amely egy dologról alkotott szép képzet 278
művészetnek képzelt természet idealizmusa 360
művészetről alkotott fogalmak és azok szabályaival való véletlen összetalálkozás 359
művészi alkotás analogonja a természetben 76
— — formaegysége 64
— ösztön 413
— szemlélet alapja 60
— szépség megítélése 132, 278
— tevékenység szubjektív oldala 60

N

nagy 223
— amely formátlan is lehet 215
— és sokrétű művészet végcéja 450
— nép állammá való gyökeres újjászervezése 343
nagyobb egységbe való szintézis 225
nagyrabecsülés 303
nagyság 213, 214
— abszolut fogalma 214
—, amely csupán önmagához hasonló 215
—, amennyire a lélek képes ezt egyetlen szemléletben felfogni 217
—, átlagos 200
—, elsajátított 218
— felső mértéke 223
— fogalma 310
—, isteni 229
— megítélése 214
— számokkal történő matematikai becslése 217
nagyságbecslés 225
—, esztétikai 221
nagyságbecslés esztétikailag legnagyobb alapmértéke 217
—, intellektuális 220
— képessége 224
—, logikai 219, 220, 225
—, matematikai 220, 221
—, puszta 219
nagyságfogalmak fokozatos megteremtése 225
nagysággyarapodás mechanikus törvények szerint 339
nagyságképzethez megkövetelt szintézis 219
naivitás 303
nehézségi erő törvénye 331
nem (Gattung) ábrázolásában levő helyesség 200
— — eszméje 201
nem-tetszés 255
— a képzelőerő szükségszerű kiterjesztése szempontjából 225
— érzése 23
— közvetítése 226
nem-tételezett cél célszerűsége 67
nemek fajokra való lebontódása 53
— fokozati rendje 96
nemzőerő 390
nevetés 299, 302
—, amely egy feszült várakozásnak hirtelen semmivé válásából ered 301
négyzet 207
német idealista természetfilozófia értelme 66
— nyomorúság 28, 39, 51
nép boldogságának reménye 404
népek megegyezése bizonyos tárgyak képzetében levő érzés tekintetében 197
népszerű felhasználhatóság 434
norma, eszmei 205
normáleszme 200
— a nem számára 201
nomotetika 98

noumenon 20, 220, 406
növekedés 339
növények 100
— és állatok 100, 344
növényvilág 396
növényvilágban megnyilatkozó bölcs szervezettség 396

NY

nyelv 283, 284
— formája 296
— kifejezése 296
—, régi 272
nyers anyag 394
— —, amely eredetileg teremtette magamagát mechanikus törvények szerint 394
nyersanyag 336
— kiválasztása 339
nyilatkozat, helyeslő vagy elvető 245
nyomás 429
nyugalom 201

O

objektív alaptétel a meghatározó ítélőerő számára 366
— anyagi célszerűség 334
— általános helyeslés 205
— célszerűség 193
— —, felhasználhatóságon alapuló 336
— — fogalma révén rögzített szépség 198
— — megítélése 192
— — mint a természeti dolgok lehetőségének elve 328
— —, pusztán formális 330
— érvényű bizonyíték isten létezéséről 422
— mozgás a képzeletben 224
— realitás a meghatározó ítéletekhez 365
— — a természeten bizonyítva 447
— — látszata 281
— véletlen 74
objektív véletlen reális tartalma 72
objektivitás és szubjektivitás 64
objektívnak tartható szubjektív egyéni feltételek 260
objektum 89, 104, 130, 141, 156, 172, 188, 216, 368, 456
— az észen keresztül szemlélve 365
— belső lehetősége 131
— bemutatása 311
— empirikus szemlélete 101
—, érzékfeletti 458
— érzéki képzete 105
— és annak objektív realitása 373
— fogalma 147, 197
— —, amelyet csak az ész gondolhat el 425
— formája láttán érzett gyönyör vagy visszatetszés 246
— — nem a szubjektum megismerőképességére vonatkoztatva 159
— formájának esetlegessége 365
— formális célszerűsége 156
— képszerűségéről alkotott esztétikai ítélet 156
— képzete 101, 113, 254
—, lehetséges 333
— meghatározása 183
— megismerése 131, 253
— pusztán fogalmak szerint ítélve 181
— szemlélete 320
— szubjektív célszerűsége 110
— természete 156
— valósága 89, 146
objektumhoz fűződő reflexió célja 117
objektummal való megegyezés 204
objektumnak a megismerőképességre való vonatkozása 153
— az ízlésre való vonatkozása 252
— mások ítéletével való összevetése 251
objektumok érvényessége 370
— formális szubjektív célszerűsége 111

objektumon bemutatott célszerűség fogalmakra alapozva 319
objektumról alkotott fogalom 105, 110, 159
— — — a priori meghatározása 373
— — meghatározott fogalom 102
óceán 227, 236, 246
— látványa 236
ok 349, 366, 381
—, amelynek működési képességét fogalmak határozzák meg 338
—, a priori 315
— azon fogalom szerint elnevezve, amelyet az okozatról alkotunk 428
—, belsőleges 363
—, cél nélkül működő 397
—, célok szerint cselekvő 396
—, értelmes 451
—, érzékfeletti 383
— és okozat 75, 121, 338, 340, 436
— fogalma 311
— határozatlan fogalma 381
—, különös 375
— lehetősége 116
—, magyarázó 361
—, mechanikus magyarázó 357
—, meghatározó 124, 405, 412
— mint első mozgató predikátuma 456
—, morális 427
—, nem-elégséges 438
—, objektív 327
— produktuma, amelynek meghatározó oka pusztán okozatának képzete 377
—, rendet, célokat és teremtést elősegítő 398
— spontaneitása 380
—, szándékosan cselekvő 392
—, szubjektív 159
—, teleológiai magyarázó 351
—, természetfeletti 351
okkazionalizmus 392
— hipotézise 393
oknak az okozathoz való viszonya 334
okok 272
— és okozatok kapcsolatának törvénye 115
— — — sora, amely mindig lefelé tart 340
— — — természetfogalmai 139
okosság 85, 138
okozat 72, 162, 188, 336, 358, 458
— eszméje az ok kauzalitásának tulajdonítva 334
—, fogalom által lehetséges 186
— képzete mint okának meghatározó alapja 186
— oka 436, 437
okozatok mint célok, vonatkoztatva az okukra 121
okság 161
— alapja 117
—, szabadság révén létrejött 162
—, szabadságtörvényeken alapuló 162
—, természeti 162
oksági összefüggés 340
ólomcsillám 317
ontológiai fogalom 109
— kategória a megismeréshez viszonyítva 55
opera 293
optikai ábrázolás analógiája 200
oratórium 293
organikus fejlődés dialektikája 53
— természet területe 68
— természetről szóló tudomány 68
organizmus 69, 72
— alaptörvényszerűsége 72
— szférája 73
ostobaság 172
osztályozás 101
— elve 97

Ö

önbecsülés 227
önfeddés 230
önkényesség útján létrejövő teremtés 270
önmagát létrehozó 394
— továbbplántáló alkotóerő 342
önmegvetés 239
önzés 299
örökkévalóság 281, 416
öröm 299
őseredeti szerződés, amelyet az emberiség maga diktált 264
őskereszténység 44
őslényeg 360, 361, 363, 408, 411, 412, 426, 435
—, egyedül mindenható 434
—, értelmes 367
— fogalma 448, 452, 454
— — egy teológia számára 451
— kauzalitása 83, 415, 437
—, meghatározott, a teológia számára alkalmas 453
—, mindenható 415
—, mindentudó 415
— mint a természet puszta oka 454
— — — törvény legfőbb hatalma 415
— — istenség 439
— predikátuma 448
őslényegben benne rejlő akcidencia 361
őstenger 335
őstörzs 390
összefoglalás 224
összefüggés 19, 121, 296, 361
—, rendszeres 399
összehasonlítás mértéke 214
— tárgya 94
összetettség totalitása 109
összetétel meghatározott egysége 345
őszinteség 269, 434
összhang 261
összhang, lelkierők játékában levő 194
ösztön 436
ösztönösség 153, 164
ötlet 300

P

palota 195
panteizmus 411
parabola 331
paralel 331
passzív ész állapota 261
— — maximája 261
Párizs 43, 170
pártatlanság 188
pátkristályok 317
páva 282
példa 323
példakép 277
phaenomenon 24
plasztika 289, 290
pneumatológia 433, 452
pokol 281
polgári fejlődés hátramaradottsága 11
— gyakorlat sokrétűsége és az elmélet korlátozottsága 17
— osztályharc ideológiai kifejeződése 12
polgárság 29
— osztályharca 12
Poroszország 13, 19
pontosság 274
— eleganciája 129
posztulátum 442
pozitív ábrázolás útja 241
predikátum 147, 381, 446, 457
— lehetőségének oka 374
—, objektív 374
—, ontológiai 147, 448
—, szintetikus 365, 436
—, transzcendentális 148
preformáció 393
—, generikus 393
—, individuális 393

preformációs elmélet, individuális 393
prestabilizmus 392, 393
progresszus 224
propedeutika 324, 387, 413
propedeutikus bevezetés 122, 123
protestantizmus 29
prozódia 271
pszichológia 22, 23, 118, 452
—, empirikus 119, 232
—, racionális 433
publicisztika 13

R

racionalizmus 59, 315
— elve 315
Rajna 13
rajongás 242
—, amely az eszelősséggel hasonlítható össze 241
— veszélye 241
rajtunk kívül létező természet jóindulata 401
rajz 191
— művészete 298
rábeszélés 434
— masinériái 295
— művészete 294
rátermettség 143, 278, 402
— feltétele 402
realitás 447, 452
—, gyakorlati 428
—, objektív 92, 267, 319, 321, 344, 364, 365, 370, 441
—, szubjektív gyakorlati 425
realizmus 24, 35, 362
reális mint fogalmakon alapuló célszerűség 113
— okok kapcsolata 341
— természeti cél fogalma 114
reflektálás 146
— (meggondolás) 94
reflektáló ítélőerő alaptétele a meghatározóéval összecserélve 357
— —, amelynek feladata a természetben levő különöstől az általánoshoz felemelkedni 146
— ítélőerő elve 125, 129, 132, 449
— — esztétikája 130, 131
— — használata 124
— — képessége 130
— — kritikája a természet tekintetében 132
— — maximája 367, 383
— — minősége 263
— — realitása 452
reflektálóképesség 94
reflexió 111, 130, 151, 186, 190, 266, 292, 321, 356
— és a reflexió formája 130
— különös elve 354
—, szemlélet tárgyáról alkotott 321
— vezérfonala 357
reflexióból eredő élvezet 273
regulatív elv a reflektáló ítélőerő számára 429
rejtett természettörvények feltárása 84
relatív nagyság, 217
reláció 213, 233
remény 299
— és az alvás mint az élet sok viszontagságának ellensúlyozása 302
rend 152, 402, 403
rendszer 41, 128, 392
—, célok szabályain alapuló 347
—, empirikus törvények szerinti 87
— eszméje 81, 123
—, kanti 71
— lehetősége 397
— lehetőségének észelve 103
— — különös törvényei 116
— logikai formája 96
—, logikus felosztású 99
—, preformációs 394

rendszer szervezete 386
— tagolása 386
—, transzcendentális 94
— — törvényeken alapuló 91
reprodukció eszköze 320
retorika 295
rettegés 230, 235
régiségtan 272
rész egésszel kapcsolatban 341
— és az egész 438
részarány 133
részek 344
— egymáshoz való viszonya 207
— helyzete és összefüggése 344
— kristályosodása 317
— lehetősége 117, 378
— — mint az egésztől függő 377
— minősége és hatásmódja 378
— összefüggésének esetlegessége 376
részlet 278
Róma 295
rút tárgyak közvetlen ábrázolása 279

S

saját képességünk kauzalitásáról szerzett tapasztalat 116
— korlátozottságunk és észbeli képességünkben egy másik, nem érzéki mérték 227
sajátosság 248
Savoya 243
segédtételek (lemmata) 349
sematizmus, transzcendentális 95
séma 95, 321
sémák 320
sík, ferde 101
siker közvetítő okai 423
skolasztika 362
só, amelynek kristályos alakja van 317
sok szintézisének nagysága valamely látványban a képzelőerő képességének határáig hajtva 219
sokaság 224
sokféleség 354
— egysége 146
— osztályozása 97
— önmagában esetleges kapcsolatának törvényszerűsége magában a dologban 109—110
— tudatának szintetikus egysége 102
sokféleségnek egy aggregátumban való koordinációja 109
sokfélének egy egyetlenben való összefogása 109
sokrétűnek egy határozott célra való vonatkozása 192
sokrétűség 196, 376
— összefonódása 378
— összefüggésének és formájának szisztematikus egysége 341
sor 340
speciesben eredetileg jelenlevő célszerű hajlam 390
spekulatív érv gyengesége 423
— ész korlátai 445
— — kritikája 456
— — tárgya 442
spinozizmus 361, 411
Stuttgart 66
Surate 301

SZ

szabad akarat 148
— — meghatározása 148
— ítélőerő ítélete 237
— szépség megítélése 195
— természet ereje 324
szabadság 29, 82, 89, 161, 162 235, 262, 322, 422, 447
— által megvalósítandó legfőbb jó 441
— célja 400
— eszméje 84, 247
— — mint a kauzalitás egy módjának realitása 441
— — — a priori az ész által adott 247

szabadság eszméjének kifürkészhetetlensége 241
— észfogalma a megkívánóképességgel kapcsolva össze 90
— fogalma 447
— gyakorlati törvénye 107, 162
— mint szertelen fogalom 373
— nomotetikája 419
— oksága 162
—, törvény alá vetett 82
— törvénye 86
—, transzcendentális 311
szabadságelv 453
szabadságfogalmakon alapuló gyakorlat 137
— — okozat mint végcél 163
szabadságfogalom 31, 137, 138, 141, 142, 150, 157, 158, 162, 447, 488
— mint az érzékfeletti birodalom 141
szabadságon alapuló okság fogalma 162
szabadságról alkotott fogalom 420
szabadságtörvények 142
szabály 95, 135, 145, 181, 276, 319
—, amelynek egy fogalom a meghatározó oka 274
—, általános 247, 323
— általánossága 111
—, empirikus 253
—, gyakorlati 138
— iskolás kényszere 277
—, szubjektív 107
szabályok 250
— kényszere 284
szabályosság, szimmetrián alapuló 208
szabályszerűség mint a művészet lényeges feltétele 277
szabálytalanság 423
számfogalmak ábrázolása 217
számfogalom 222
számnagyságok 225
számok hatalma 217
számok tulajdonságai, amelyekkel a lélek a zenében eljátszik 331
számokban megadható viszonyban álló mérce 220
számokkal történő matematikai becslés 217
számunkra lehetséges tapasztalat egysége 92
— való eszme célszerű alkalmazása 321
szándék 285
— élettelen anyaghoz fűzve 351
szándékkal cselekvő képesség analogonja 360
— teremtő értelmes lény 360
szándékok szerint cselekvő lény 369
szándékos cselekedetek alárendelt oka 384
— teremtés gondolata 367
szándékosan cselekvő ok 368
— — — különös fajtája 405
szárazföld kiterjesztése 335
szellem 280, 284, 297
—, amelynek a művészetben szabadnak kell lennie 271
— eredetisége 303
—, kereskedelmi 229
szellemi érzés kritikája 131, 132
— képességünk fensége 228
szem 121
—, emberi 246
— külső és belső felépítése 121
— lehetséges használatának feltételei 121
személy specifikuma 201
személyiség halál utáni maradandósága vagy mulandósága 432
szemlencse 117
szemlélet 31, 104, 128, 266, 281, 311
—, amelyet a priori fogalmaknak tulajdonítunk 320
—, a priori 311

szemlélet az egyes, a fogalom az általános színvonalán 55
— az értelem révén egy fogalom alá rendelve és így egy szabályalá is 457
— célszerű formái 113
—, eleven, érzéki 55
—, elméleti 455
—, empirikus 102, 110, 311
—, érzéki 104, 319, 353, 388
— és a fogalom specifikusan különbözve 108
— formái 58, 332
—, fizikai 348
— képessége 259
—, közvetlen 236
— legnagyobb pontossága 108
— mint az egyes 58
— önmagát erősítve és reprodukálva 188
— sokféleségének felfogása (apprehensio) 102
— sokrétűségének szintetikus egysége 254
— — szintézisét megteremtő képzelőerő 183
— szabálya 320
— tárgya 156
— teljes spontaneitása 375
szemléletek fogalmakra vonatkoztatva 156
szemléletről alkotott reflexió puszta szabálya 320
szerelem 281
szerencsejáték 299
szeretet 328
szerénység 269
szerkezet 317
szentimentalizmus polgári osztályérdekeket képviselve 12
Szent Péter-templom 218
szenvedély 238, 265
szertelen 380
—, ahová a természet ismerete nem követhet bennünket 380
szertelenség, amely a képzelőerő számára egyben feneketlen mélység, amelyben félő, hogy elveszíti önmagát 224
—, érzéki világon túli 357
szerv 190
— egy másik szervesből keletkezve 389
szerves dolog fogalma 396
— lény, amely nem puszta gépezet 342
— — lehetősége 391
— lények és ezek belső lehetősége 369
— — lehetőségének elégséges oka 369
— — mint természeti célok 392
— — teremtésének magyarázó oka 357
— — — okkazionalizmusa 392
— nemek egyedei 390
— természet, amelynek megvan az alkotó ereje 342
— — birodalma 315
— természeti lények antinómiája 399
szervetlen anyagból való létrehozás 389
szép 119, 174, 176, 198, 207, 210, 213, 226, 232, 234, 245, 263
—, amely a puszta megítélésben tetszik 233
— — az erkölcsi jó szimbóluma 321
—, amelyről nem fogalmak alapján kell ítéletet alkotni 312
— analízise 213
— általános kritériuma 197
— eszménye 198
— és fenséges empirikus expozíciója 243
— — jó megegyezésének szabályai 196

szép élvezete 189
— érzése 244
— kedvelése mint az egyetlen és egyedüli érdek nélküli szabad élvezés 176
— kritikája 271
— látszat általi megtévesztés 294
— megalkotása 315
— megítélése 132
— megítélésében a képzelőerő és az értelem összehangja 224
— megítélésének képessége 169
— — szubjektív elve 322
— megítélőképessége 131
— mint az erkölcsi jó szimbóluma 48
—, művészi 273
— normáleszméje 201
— szabályai 41
— szemlélete 188
— szubsztanciális tartalma 61
— tárgyak megkülönböztetve a tárgyakra való szép kilátástól 209
—, természeti 273
— természetben levő vonzóerő 269
— vonatkozása a gyönyörre 202, 206
szépművészet 101, 268, 271, 272, 273, 274, 282, 287, 295, 319, 404
— elengedhetetlen feltétele 323
— esztétikai értéke 294
— fogalma 274
— kiválósága 279
— mint a zseni alkotása 274
— — természet szemlélve 274
— mintái 277
— műve 280
— propedeutikája 323
szépművészetben a célszerűség idealizmusának elve 319
szépművészetek értéke 297
— összefüggése egy és ugyanazon alkotásban 293
szépművészetnek a természettel közös vonása 319
szépnek a kellemessel és jóval való összevetése 178
szépség 33, 35, 39, 131, 192, 196, 201, 257, 266, 300, 334, 349, 431
—, amely önmagában semmi a szubjektum érzésére való vonatkozás nélkül 184
—, bizonytalan 199
— csodálata mint a vallásos érzéshez hasonló 455
— eszményének helyessége 201
— felfedezése 110
— fogalma mint formális szubjektív célszerűség 329
—, intellektuális 237, 334
—, járulékos 195, 196
— képzete 181
— legegyszerűbb példái 207
— lényege 62
— magyarázata 177
— meghatározó oka 191
— megítélése 318
— megítélésének forrásai 41
— mint a megismerést célzó használatára való célszerűség 333—334
— — — tárgy minősége 177
— — az erkölcsiség szimbóluma 319
— — egy tárgy célszerűségének formája 202
— — forma célszerűsége a jelenségben 130
—, művészeti 76
— objektív alapja 41
—, önálló természeti 211
— önmagáért tekintve 315
— predikátuma 192
—, szabad 195
— szabályai 251
— szimbólikusan felfogva 49

szépség szükségszerű tartozéka 189
—, társasági örömöket szolgáló 266
— teljes ősképe 200
—, természeti 42, 76, 115, 132, 159, 195, 278
—, vad, látszatra szabálytalan 209
szépséggel kapcsolatos esztétikai érdek 46
szépségeszmény 43
szépségideál 43
szépségről alkotott ítélet 42, 118
szépről alkotott ítélet lényegi feltétele 192
széptudományok 272
szféra 68
—, erkölcsi 29
—, esztétikai 39, 44, 45, 46, 48, 51, 60
—, etikai 29, 48, 49
—, természeti 56
szimbolikus mint csak egy fajtája az intuitívnak 320
— szó értelemzavaró helytelen használata 320
szimbolizmus 49
szimbólum 63, 320
szimpátia 243
szín 292
—, egyszerű 190
— érzete 190
— és hang 190
—, kevert 190
—, tiszta 190
színek jóleső és bájos sokrétűsége 316
— mint az éter egyidejűleg egymást követő lüktetései 190
— művészete 292
színezés 269
színjáték 293
szintézis 57, 217, 218
—, amelyet a képzelőerőtől megkövetelünk 223
—, egyetlen pillantással való 225
—, empirikus 95
—, egyetlen szemléletben történő 220
szintézis, képzelőerő képességét meghaladó 221
szisztematikus egység 101
szívjóság 201
szkepszis 17
— áthidalása 17
szkepticizmus 16, 19, 204
szó jelentése 311
szobadíszítés 208, 291
szobrászat 191, 282, 284, 289
szobrok öltözete 192
szofisztika 449
szokás, erkölcsi 49
szólóművészet 288, 295
szomorújáték 240
—, verses 293
szomorúság 243
—, érdekes 243
—, levert 243
—, unt 243
szónok 288
szónoklat 288
szónoklattan 295
szónoklás művészete 295
szorgalom 275
szószék 294
szubjektív alaptétel a reflektáló ítélőerő számára 366
szubjektív-általános 205
szubjektív, de az emberi nemmel elengedhetetlenül összefüggő ok 369
— célszerűség 285
— — ítélőerőnkkel összeegyeztetve 315
— — rendszere 327
— — tudata 109
— érv, amely a morális lények számára elégséges 422
szubjektíve szükségszerű törvényszerűség 124
szubjektivizmus 42
szubjektum 104, 156, 163, 169, 170, 183, 194, 225, 233, 234, 307, 314, 322, 361, 368

szubjektum a tárgyakra való vonatkozásban 158
— állapota 186
— általános közölhetősége 183
— belső lehetősége 322
— egysége 410
—, egyszerű 362
— eszme által való meghatározhatósága 233
— esztétikai ítélete 218
— életérzése 170
— érzékfeletti tulajdonsága 187
— érzése 104, 197
— fogékonysága 104
—, ítéletet alkotó 308
— képességei 157
— képzete 130
— meghatározásának érzékenysége 91
— megismerőerői felsztítására irányuló tevékenység 188
— megismerőerőinek játéka 188
— megismerőképessége 157, 169
— modifikációi 244
— önmagát megismerve 172
— saját állapota 252
— — képtelensége 225
— természete 82, 285
—, tetszés érzése felett ítélő 247
szubjektumban levő, egy azzal megegyező természet külső lehetősége 322
szubjektumra való puszta vonatkozás 107
szubsztancia 147, 361, 410
— egysége 411
—, egyszerű 391
— értelmes 362
—, intelligens 391
— mint akcidenciák hordozója 321
szubsztrátum 220, 378
— egységének puszta képzete 362
—, érzékfeletti 30, 163, 221, 384, 420
szubsztrátum, érzéki 127
—, intelligibilis 127, 221, 313
Szumatra 208
szükséglet, természeti 400
szükségleten való felülemelkedés mint fenséges 242
szükségszerű eszméje 114
— gyönyör tárgya 206
— lény létezése 446
szükségszerűség 120, 203, 344
—, elméleti, objektív 202
—, értelmi 153
— és véletlen kategóriái 71
— kategóriájának számbavétele és megőrzése 71
—, mechanikus, természeti 101
—, vak 362
szükségszerűség-elképzelés felszámolása 71

T

tagadás 57
taglejtés 291
tanítás 123
—, izlésről szóló 130
—, szabadságról szóló 446
tanköltemény 293
tapasztalat 20, 23, 87, 91, 99, 150, 155, 203, 205, 354, 374, 389, 409, 426, 451
— adta feltételek 364, 429
—, általános összefüggő 150
— egésze 149
—, elvek alapján megszerzendő 116
— fogalma 101
— követése 374
— lehetősége 87, 149
— mint az ítélőerő rendszere 91
— — empirikus rendszernek a lehetősége 124
— szintetikus egysége 88
— tárgya 150, 386, 458
— törvényei 158
—, valóságos 441

tapasztalatban felmerülő empirikus meghatározások 354
tapasztalati megismerés s ennek empirikus törvények szerinti egysége 354
— — tárgya 147
— tárgyak formái 380
— törvények heteronómiája 321
tapasztalatnak az ész legmagasabb elveivel való összefüggése 367
tartalom, erkölcsi 28
—, fogalmi 65
tartam 457
taszítás 429
tárgy 14, 83, 173, 255, 307
—, ami alkalmas fenségesnek az ábrázolására 211
— általános felfogása 259
— belső lehetősége 193
— célszerű formája 194
— célszerűsége 186
— egész képzete 191
— egzisztenciája 170
— egy bizonyos kvalitásának képzete 232
— elképzelt formája 257
—, empirikus 187
— — szemlélete 106
—, esztétikai 50
— — attributuma 282
— érzékfeletti szubsztrátuma mint jelenség 313
—, érzéki 308
— és a tárgyat adó képzet 184
— — egzisztenciája 175
— észlelése 254
— feletti puszta reflexió gyönyöre 263
— felfogása 114
— fenségesnek ítélve 221
— fogalma 255
— formája 102, 247
— — feletti puszta reflexió 158
tárgy formájának célszerűsége 219
— képzetben felfogva 208
— képzete 83, 172, 182, 188
— — szubjektív-célszerűnek ítélve 234
— külső célszerűsége 192
— — hasznossága 192
— — tökéletessége 192
— láttán érzett tetszés érzéséből a priori alkotott ítélet 255
— látványa 219
— lehetősége 100, 115, 370
— lehetőségének az alapja 193
— — oka 115
— magánvalósága szerint és a mi számunkra 435
— megegyezése a szabályok igényével, amely az értelem sajátja 332
— megismerése 103, 186, 194, 272 310
— — és egzisztenciája 90
— megismerésének képessége 194
— megítélésében az értelmet és a képzelőtehetséget az objektum megismerésévé egyesítve 184
— — levő észelv alapján lehetséges fogalom 364
— megítélésének szabálya 100
— minősége 187, 194, 315
— mint az ítélőerő számára célszerű 102
— — jelenség 103
—, művészi 49
— — ábrázolása magának a tárgynak természetétől megkülönböztetve 279
— puszta megítélése 256
— — szemlélete 208
— sokrétűsége 102
— szabad szépségként ítélve meg 197
— szemlélete 255
— szép képzete 279
— szépnek nevezve 157
— szépsége mint járulékos minőség 197

tárgy szubjektív célszerűsége 110, 114
–, tapasztalatban adott 159
— teleológiai megítélése 350
– tetszéssel észlelve 256
- tökéletessége 195
- tökéletességének képzete 187
— — érzéki képzete 108
tárgyak 353
- elképzelése 157
- empirikus fogalma 101
esztétikai megítélése 212
— felett való reflexió elve 353
- keletkezése 82
— megismerése 104
társadalmi élet ontológiája 28
— érintkezés csiszoltsága 139
folyamat mint kauzális folyamat 69
— gyakorlat totalitása 37
— gyakorlattal való kapcsolat 14
— helyzetek egyedisége 28
- kapcsolatok felfedése 17
— megismerés totalitása 37
— örömről való lemondás 243
társadalmiság 46, 47
— feltevése 47
társadalom 23, 242, 265, 404
és a természet anyagcseréje 48
–, polgári 403
társadalomra vonatkoztatott érdekkel összefüggő ízlésítélet 266
társadalomtudomány 69
technika 85, 110, 361
–, természetben rejlő 132
technikai ítélőerő elve 118
tehetség 276, 284
— eredetisége mint a zseni karakterének lényeges része 277
–, művészi 284
tehetetlenség érzése 229
teizmus 360, 363
Tejút 222
teljesség érzése 414
teleológia 71, 72, 130, 258, 328, 332, 367, 379, 386, 411, 447
— általában a teológiához kapcsolódva mint propedeutika vagy átmenet 352
elve 390
— — mint a természettudomány belső elve 349
- filozófiája 66
–, fizikai 408, 409, 411, 412, 415, 419, 425, 427, 434, 451, 452
— fogalma 71
- funkcióváltozása 71
— kulcsa 363
— mint tudomány 387
–, morális 419, 420, 430, 454
–, természeti 66, 70, 76
teleológiai ítélet, amely a priori elven alapszik 120
— —, természeti objektumról alkotott 131
— —, természetről alkotott 125, 360
— ítéletalkotás a természet kutatására alkalmazva 328
— módja 351
- ítélőerő analitikája 330
— — kritikája 327
— — reflexiója 132
— jellegű folyamatok 69
— szándékos technicizmus 383
teleologikus megítélés tárgya 114
teleszkópok 216
templom 195
tendencia 39
–, materialista 57
–, teleológiai 68
tenger 398
teológia 367, 386, 387, 408, 411, 412, 416, 420, 431, 433, 452, 458
–, amely közvetlenül a valláshoz vezet 454
- és pneumatológia 446
— kiűzése a természettudományból 71

teológia tárgyának meghatározott fogalma 455
—, természetes 442
teológiához való előkészület 413
teozófia 431, 433
— létrehozása 458
terhes kényszer a képzelőerő számára 209
teremtés 281, 352, 405, 426, 427
—, esetenkénti 393
— lehetőségének feltétele 416
— magasztossága és fensége 282
— végcélja 396, 408, 414, 425, 442
— —, amelynek az egész természet alá van rendelve 407
— — fogalmának objektív realitása 425
— — mint okozat 427
teremtmény számára szolgáló anyaföld (szárazföldnél) és anyaöl (tengernél) 398
teremtő 420
—, értelemmel bíró 452
— keze 393
—, külső 420
— mindenhatósága 453
természet 42, 76, 99, 100, 112, 121, 127, 141, 148, 150, 152, 162, 233, 266, 270, 276, 279, 318, 322, 348, 369, 374, 402, 404, 406, 415, 422, 424, 429
— a maga határtalan sokrétűségében 94—95
— adottságai 401
—, ahol minden jó valamire 408
— alkotása 94, 116, 266, 340, 352, 355, 392
— alkotásainak valamely célok szerinti kauzalitás által történő magyarázata 377
— alkotásait a kauzalitás módján elképzelve 377
— alkotó ereje 393
— — és romboló erői 397
természet alkotója 446
— alkotóképessége 356, 377
— —, amely a mi puszta felfogóképességünk számára az alak célszerűségét magánvalósága szerint tünteti fel 380
—, amely akkor is szép, ha mindjárt művészetnek látszott és a művészet, amely csak akkor nevezhető szépnek, ha tudatában vagyunk annak, hogy az művészszet 273
— — a zseni által ad szabályt 285
— — nem tartalmaz semmi hatalmasat 218
— — önmagát szervezi 342
—, amelyet félelmet keltően kell elképzelnünk 226
— — dinamikusan mint fenségest kell megítélni 226
—, amelynek a szubjektumban kell szabályt adnia a művészet számára 274
—, anyagi 355
— a priori célszerűsége 124
— archeológiája 77, 398
— archeológusa 389
— az esztétikai ítéletben 226
— általános törvénye 150, 354
— belátásának dogmatikus és konstitutív elve 381
— belső erkölcsi törvénye 430
— — célja 352
—, bennünk levő és a rajtunk kívül létező 235
— bölcsessége, takarékossága, gondoskodása, jótettei, anélkül, hogy belőle értelmes lényt csinálnánk 352
— célja 258, 345, 350, 365, 403, 412
— — az ember szempontjából 407
— céljai 363, 416, 427, 450
— mint a létezés magyarázó oka 345

természet céljainak alkotásai 387
— — bizonyítéka 449
— — fogalma 110, 334
— — ősoka 410
— — törvényszerűsége 129
— célmeghatározása 429
— célok szerinti kauzalitásának elve 382
— célszerű törekvése 404
— célszerűsége 115, 148, 160, 318, 362, 363, 387, 405, 430
— — a maga empirikus törvényszerűségében 124
— — — — sokrétűségében 146
— — a szubjektum tekintetében 131
— — mint realizmus 318
— — — különös a priori fogalom 147
— célszerűségének elve 147
— — eszméje 103
— — esztétikai elképzelése 155
— — fogalma 98, 148
— — különféle rendszerei 357
— — logikai elképzelése 159
— — realizmusa, amely vagy fizikai vagy természetfeletti 360
— — transzcendentális elve 100
— — — fogalma 150
— célszerűségéről alkotott ítéletek 122
— céltalan mechanizmusa 212
— csodálata 268
— dolgai 113, 251
— —, amelyek egymásnak célok eléréséhez eszközül szolgálnak 327
— — célkapcsolatának magyarázó oka 361
— — célszerűen létezve 361
— dolgainak fogalma 129
— — lehetősége 427
— egésze 384, 413
— — mint rendszer 378
természetegészére való vonatkozás 359
— egzisztenciája 405
— egy rendszerben történő célszerű elrendezése 96
— egysége 194
— — térben és időben 92
— egységének maximája 101
— eleven tárgyai 278
— elméleti ismerete 85
— — megismerése 162
— — megítélése 426
— előttünk ismeretlen belső oka 356
—, emberi 231
— empirikus különbségei alapján osztályozva 97
—, empirikusan megismerhető 365
— erejének bizonyítéka 231
— eszméje 347
— eszményi célszerűsége 154
— esztétikus célszerűsége 315
— és a természet oka 121
— az erkölcsök metafizikája 136
— formáinak véletlensége 328
— szabadság 452
— társadalom törvényszerűségének általánosítása 25
—, érzékfeletti 242
— — szubsztrátuma 392
— felfoghatósága 154
— felosztása 124
— fensége 246, 259
— fenségéről alkotott ítélet, amely kultúrát igényel 231
— — — ítéleteink expoziciója, amely egyben ennek dedukciója 246
— filozófiája 33
— fogalma 247
— formáinak célokon alapuló fogalma 328
— formáinak heterogenitása 87
— formája 99
— formájának törvényszerűsége 142
— formális célszerűsége 114

természet formális célszerűségének elve 147
– – – fogalma 114
– – – technikája 113
– hatalma 230
– határa 449
– hatása 406
– hatásai okozta félelem 229
– intelligibilis szubsztrátuma 388
– ismerete 84, 343
–, isteni 452
– jelenségei 354
– jótéteményei 400
– kauzalitása 101, 352, 392
– – a művészeti kauzalitással ábrázolva 132
– keletkezésének módja 380
– képzete 89, 233
– képzetének elve 94
– közreműködése 425, 444
– kutatása 88, 358
– kutatásának elve 425
– – a priori alapja 148
– különböző alkotásai 407
– különös törvénye 351, 380
– – törvényeinek általános empirikus törvények alatti egyesítése 154
– – – sokrétűségében elgondolt megegyezése 153
– legáltalánosabb nemei fajokban specifikálódva 53
– legrégebbi forradalmainak fennmaradt nyomai 389
– lehetősége 360
– lehetőségének belső, általánosan elégséges elve 356
– – intelligibilis elve 384
– leírása 398
– létének célja a természeten túl keresve 346
– logikai megítélése 135
– matematikai-fenséges voltának látványa 222
– mechanikus jellege 356
természet mechanikus törvényei 121
– mechanizmusa 337, 347, 355, 356, 358, 359, 365, 375, 382, 391, 394, 396, 426
– mechanizmusának alkotása 396
– – elve 388
– megismerése 426
– – empirikus törvényei alapján 353
– megismerésének lehetősége 148
– – rendszeres egysége 93
– megismerhető rendje 151
– megismerőképességünk számára való különleges (empirikus) törvényei 160
– megítélésének a priori elve 163
– megteremtése 413
– metafizikája 22
– mint a tapasztalat tárgya 161
– – – – tárgyának foglalata 91
– – – tárgyak összessége 327
– – az érzékek tárgya 149
– – – ízlés tárgyainak összessége 258
– – célszerű 419
– – hatalom 226
– – – az esztétikai ítélőerő számára 226
– – jelenség 234, 294
– – megismeréseink objektuma 153
– – puszta mechanizmus 212
– – teológiai rendszer végső célja 400
– nagy csodálata 331
– nagysága és hatalma 212
– nomotetikája 419
–, nyers 218
– objektív céljai 160
– – célszerűsége 11, 131, 327, 348
– – elve 358
– objektumai 101
– oka 350, 451

természet organizációja 343
— önmagát specifikálva 97
— önvédelme 340
— ősoka 343, 413, 449
— — mint ellentmondás nélkül elgondolható 366
— összefüggéseinek célokon alapuló fogalma 328
— összhangban az emberi boldogsággal 414
— produktív képessége 359
— pusztа mechanikus törvényei 116
— — — — szerinti kauzalitás 358
— — mechanizmusa 357
— — mechanizmusának elve 355
— — utánzása 290
—, pusztán mechanikusan működő 338
— pusztításai 399
— reális egésze 376
— relatív célszerűsége 334
— rendelésének kauzalitása 359
— rendje a maga különös törvényei szerint 153
— rendszere 99
— segítsége 426
— sokrétűségének logikai rendszere 96
— specifikációjának törvénye 152
—, specifikusan különböző 149
— stílusa 242
— szabad alkotása 316
— — szépsége 208
— szándéka 115
— szemléletének lehetséges felhasználása 212
—, szerves 72
— — alkotásai 384
— — lényeken található célszerűsége 363
— — technikája 115
— szervezete 363
—, szép 230, 268
— — ábrázolása és alkotásainak szép összeállítása 290
természet szép formái 265
— — volta 210
— szépsége 246, 267, 293, 348
— — mint a művészet analogonja 343
— szubjektív célszerűsége 314
— — célszerűségéről alkotott fogalmunk 159
— tagja 414
— tanulmányozása a maga mechanizmusa szerint 352
— tárgya 85, 223
— tárgyainak létrehozása 377
— tárgyaira irányuló reflexió 150
— tárgyairól alkotott esztétikai ítéletek dedukciója 245
— — való reflexió elve 94
— technikája 101, 103, 110, 359, 373, 379
— —, amely szándékos 359
— — reflexiójának elvévé téve 96
— technikájának elve 98
— — különbsége a pusztа mechanikától 361
— teleológiai megítélése 115
— — rendszernek tekintve 401
— teleológiája 350
— teremtésének folyamata 350
— területe esztétikai nagyságbecslésnek megfelelve 227
— titka 199
— történetisége 54
— törvénye 86
— törvényalkotása 141
— transzcendentális törvényei 88
— tulajdonképpeni változatlan alapmértéke 221
— tulajdonsága 318
— utánzása 268
— vak mechanizmusa 345
— valamely tárgyának megítélése 231
— valódi céljainak elfogadása 316

természet, végcél nélküli 430
— végcéljának a megismerése 346
— végső célja 400, 402, 406, 415
természetbe való bepillantás 388
természetben bennünk és kívülünk levő intelligibilis szubsztrátum 313
— látható célok 428
— levő célokról alkotott reflexió 367–368
— — célszerű 362
— — különös az általánosnak alárendelve 145
— — végokok idealizmusáért küzdő rendszerek 360
— rejlő érzékfeletti 142
— — fenségről alkotott ítélet 131
természeten kívüli és természetfeletti bizonyított ok (mint az isteni szerző) 386
természetes módon lehetetlen célok elérésére szolgáló babonás eszköz 144
természetfilozófia 53, 55, 77, 82, 137
— egy része 84
— racionalista módon értelmezve 77
természetfogalmak 95
— szerinti észmegismerés 145
természetfogalmakon alapuló gyakorlat 137
természetfogalom 141, 146, 151, 153, 158, 161, 162, 449
— mint az érzéki birodalma 141
természeti alkotás belső lehetőségéről alkotott teleologikus ítélet 117
— — fogalma 121
— — lehetősége 121
— — magyarázatának pusztán mechanikus módja 387
— alkotások és ezeknek okai 386
— cél 347
— —, amely önnönmagától ok és okozat 339
természeti cél eszméje 161
— — fogalma 118, 329, 358
— — —, amely az ész által nem bizonyítható 365
— — megmagyarázhatatlansága 364
— — mint természeti alkotás 391
— — sajátossága 356
— célok empirikus törvényei 351
— — fogalma 117, 388
— — idealizmusának vagy realizmusának rendszerei 359
— — lehetősége mint egy értelmes lény 369
— — realizmusa 362
— céloknak a lehetősége 131
— célról alkotott eszme 339
— célszerűség lehetősége 268
— — transzcendentális elve 383
— dolgok, amelyeknek fogalma már meghatározott célt hordoz magában 218
— — elvének abszolút egysége 410
— — külső célszerűsége 345
— — nagyságának becslése 216
— — oksága 162
— — szépségéről alkotott ítéletek dedukciója 247
— dolog általános törvények szerinti egyformasága 151
— — szubsztrátuma 361
— — vonatkozásának elve 135
— erő belső célszerűsége 335
— erők művészete 335
— és művészeti szépség felismerése 43
— — művészi szépség egymáshoz való viszonya 42
— fogalom 138
— formák esztétikai megítélése 114
— — és összefüggéseik nagy célszerűsége 453
— — heterogeneitása 92
— — sokrétűsége és egyenetlensége 92

természeti formák tapasztalatban megtalálható célszerűsége 100
– hajlamok legnagyobb mérvű kifejlődése 403
– képződmények lehetőségének alapja 378
– lény egzisztenciájának célja önmagában 396
– lények lehetőségének elve 380
– mechanizmus 406
– – hatása 395
– megismerés határai 357
okok különös törvények szerinti összefüggésében a reflektáló ítélőerő általános elvének elfogadva 384
– – mechanikája 380
– produktumról alkotott fogalom mint természeti szükségszerűség 365
– szép élménye 42
– – és a művészi szépség 266
– – feletti közvetlen tetszés 235
– – fogalma 65
– – formái célszerűségének oka 246
– – mint elsődleges a művészivel szemben 42
– – önálló formája 211
– szépségek diszítésre, vagyis hiúságra való felhasználása 265
– – valósága 258
– tárgy nagysága 221
– tárgyak magasrendűsége 230
– teleológiai feltételezése 71
– törvények alapja 121
– világ történetiségének csírája 70
természetismeret 347, 418
–, teleológiai 346
–, tudományos 116
természetjog 245
természetkutatás 413
természetkutató munkája 388
természetleírás 387
természetmagyarázat rendszerei 359
természetnek az eszmékhez való megnem felelése 230
– célszerűség, sőt célok tulajdonítva 116
– hatalmunkon kívül álló feltétele 426
– létrehozása 366
– szándékosan ható okokat tulajdonítva 328
természetrajz 54, 398
természetre való vonatkozás 315
– vonatkozó tapasztalati ismeret 390
természetről alkotott ítélet empirikus törvények alapján 381
– – reflexió 160
természetszemlélet 382
természettan 138, 377, 386
– alaptörvénye sajátos osztálya szempontjából 351
–, általános 344
természettel való megegyezés 211
természettörténet 54
természettörvény 93, 98, 338, 351, 356, 434, 458
–, általános 146, 149
–, empirikus heterogén 154
–, különös 95
természettudomány 22, 139, 329, 350 358, 386, 387
– alapja a teleológia számára 344
– belső elve 351
– tökéletesítése 350
természetünkben levő intelligibilis mint a legvégső megadott cél 312
termodinamika 73
test 147, 395
– és lélek 300
– kiterjedése 456
–, lelkes 320

test mechanikus teremtése 378
— mint szubsztancia 147
—, szerves 161, 395
— világa 119
— világában végbemenő események fizikai-mechanikai magyarázata 118
testben előmozdított életműködés 300
testek áthatatlansága 311
— egymás közötti kölcsönös vonzásában és taszításában a hatás és ellenhatás egyenlőségének törvényével való analógia alapja 437
testnek mozgatóerő tulajdonítva 456
testtan 386
testrészek valóságos szétzilálása 244
tetoválás 196
tettetés művészete 303
teurgia 431
teve 346
tevékenykedés 270
tevékenység, esztétikai 49
—, valóságos, érzéki 15
tetszés 157, 188, 256, 258, 263, 324, 414, 435
— általános érvényűsége 256
— — közölhetősége 273
—, amely csak közvetve keletkezik 210
— belső lényege 173
—, esztétikai ítéletben rejlő 188
— érzése 105, 106, 108, 130, 144, 153, 154, 156, 159, 160, 185, 188, 232, 262, 307
— — mint közvetlen cél 272
— érzéséhez fűződő viszonylat 90
— érzésére való hatás 172
— és nem-tetszés 33, 41, 43, 47, 108—109, 113, 181, 184, 256
— — — érzékelése 111
— — érzése 33, 42, 89, 90, 91, 103, 104, 105, 106, 109, 126, 127, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 143, 163, 165, 169, 175, 180
tetszés és nem-tetszés érzésének kritikája 90
—, ízlésben rejlő 256
—, közvetlen 159
— oka 157
—, objektum képzeténél fellépő 157
—, önálló 293
—, reflexió okozta 259
— tárgya 176
— vagy nem-tetszés 107, 110, 144, 156, 157, 177, 267
— — — érzése 90, 164, 170, 172, 177, 187
tény 440, 447
—, objektive törvényszerű 294—295
—, természeti 149
tér 224, 332
—, amelyet a test ezekkel a részekkel ezen erő révén megtölt 456
— és idő 20, 225
— — kiterjedés terhes feltétele 457
— minősége 155
— nagyságának megítélése 207
térbeli alakok az eszmék kifejezésére 289
térszemlélet 310
tértan 118
tétel 83, 311, 369, 371
—, elméleti 83
—, gyakorlati 81, 83
— a priori megismerve 147
tévedés megszépítése, elpalástolása 295
tézis 308
tiszta elméleti ész antinómiái 209
— esztétikai ítéletek dedukciója 245
— értelem és elméleti ítéleteinek a priori elvei 254
— — kategóriái 68
— értelmi fogalmak mint sémák 319
— — fogalom 147
— ész, elméleti 425—426
— — gyakorlati törvényei 441
— — gyönyöre 238
— — háromfajta antinómiája 312
— — ítélete 369

tiszta ész kritikája 11, 20, 21, 25, 41, 45, 81, 86, 89, 91, 122, 133, 134, 141, 145, 254
— — lehetősége és határa 133
— — maximája 428
— — mint a hit dolga 442
— — — gyakorlati képesség 424
— — pusztán hitbeli ügye 442
— — szabadságról alkotott fogalma 91
— — tudománya 123
— északarat fogalma 202
— geometria problémáinak megoldása 138
— gyakorlati ész 416
— — — végcélja 426
— — — kötelességszerű használata 441
— gyönyör tárgya 246, 321
— ízlésítélet tulajdonképpeni tárgya 191
—, test nélkül godolkodó szellemek 440
tisztaság 201
tisztelet 238
— érzése 187
titkos írás megfejtése 267
totalitás 128, 210, 220
—, abszolút 225
—, amely aggregátummá lesz 128
—, emberi 33
— formális fogalma 123
— különös képzete 117
torzalak 285, 340, 393
tökéletes felosztás elve 123
tökéletesedés 404
tökéletesség 108, 110, 192, 196, 207
—, amely objektív gyönyörrel jár 334
— elve 309
— érzéki képzete 108
— — szemlélete 109
— fogalma 192, 193, 196
tökéletesség fogalma mint objektív célszerűség 110
— mint objektív célszerűség 246
— — puszta teljessége a soknak 109
— puszta formája 193
történelem 272, 442
— fejlődésmenete 49
történelmi mozgás és a konkrét moralitás kölcsönhatása 50
történeti hit útja 442
— tudományok 272
történetiség 35, 54
— a természettudományban, szembehelyezkedve az égi testek állandóságának felfogásával 70
törvény 102, 145, 151, 255, 352, 406
—, általános 100, 317
— — mechanikus 115
—, erkölcsi 176
—, formális 93
—, kémiai 318
—, különös 92, 93
—, már ismert empirikus 95
—, morális 145, 311, 424
—, népi 320
—, polgári 294
—, szent 424
—, tapasztalati 99
—, transzcendentális 87, 114
törvényalkotás 141, 143, 162
— az ész által 31
—, morális 407, 419
törvények 146
—, amelyeknek alapján az ember értelme az oka a világnak 450
—, általános 149
— — értelmi 99
—, empirikus 87, 92, 93, 114, 149, 151
—, különös 116, 354
—, mechanikus 116, 351
— rendszerének egysége 124
— sokrétűsége 154
—, tapasztalati 113

törvényes társiasság iránti eleven ösztön 324
törvényszerűség 16, 24, 157, 165, 373, 392
—, belső 419
—, törvény nélküli 207
—, véletlen 373
transzcendentális elvek képességének kritikája 125
— filozófia általános problémája 255
tulajdon 400
tulajdonság 458
tulajdonságok, amelyek egymással összekapcsolva az emberségnek megfelelő társiasságot jelentik 324
tudat 91
—, emberi 26
— sajátos területe és kategóriái 26
tudatosság 65
— szintje 199
tudás az elméleti megismerés számára 448
— vagy vélekedés tárgyai 445
tudásvágy kielégítése 261
tudomány 22, 252, 253, 275, 284, 285, 319, 402
—, amely önmagában rendszer 349
—, amelynek meghatározott helyet kell elfoglalnia a tudomány enciklopédiájában 386
—, filozófiai 386
tudományok 404
— határ-meghatározása 123
tudományos eljárás módszertana 69
tükrözés kategóriája 42
tükrözéselmélet, mechanikus 42

U

udvariasság jóakarat nélkül 176
ugrás 316
— a formák sokféleségében 93
újdonság képzete 239
— képzetének affektusa 239
újkantiánusok 48
uralomvágy 403
utánzás 277, 285
— közvetítése 275—276
— mechanizmusa 250
— normája 323

Ü

ügyeskedés 402
ügyesség 85, 402
— imperatívusza 85

V

vak természeti mechanizmus 344
— véletlen 430
vakon működő okok mechanizmusa 349
valamennyi tökéletesség egyetlen világ-okban egyesülve 453
vallás 230, 241, 431, 432, 455
—, ahol mindenkinek önmagából kell meríteni magatartása szabályait 250
— és tárgya fenségének eszméje 229
— lényege 455
valóság 14, 21, 26
— egysége 26
— megismerése 438
—, objektív 19, 61
— — tulajdonságai 24
—, társadalmi 30
valóságelv 420
valóságkategória 55
valóságos dolgok egymáshoz való viszonya 22
— esztétikai tárgyak mibenléte 61
— gyakorlat 26
valószínűség 438
varázs és kedélyhullámzás, amelyet a zene idéz elő 297

vágyak zsarnokságtól való megszabadulás 402
választófejedelmek uralma 13
változó szubsztanciák megismerésének elve 147
várt tárgy pozitív ellentéte 301
versmérték 271
veszélytől való megszabadulás 227
vezérfonal a természet tanulmányozásához 367
végcél 165, 402, 415, 425, 426, 427, 442, 443
— eszméje 422, 459
—, kötelességként megszabott 430
— követelménye 423
— lehetősége 426
— megvalósítása és megvalósíthatósága 426
— mint a szabadság által lehetséges legfőbb jó a világon 421
— — az a cél, amelynek csakis saját lehetősége feltételére van szüksége 405
—, morális törvények szerinti 422
— nélküli dolgok 414
— objektív realitása 425
— szubjektív realitása 425
—, világban megteremtendő 422
végcélra való vonatkozás 416
véges eszes lény képessége 370
végnélküli progresszus abszolút totalitásának lehetetlensége 221
végokok 102, 399
— által összefüggő egész fogalma 365
— elve 346, 347, 355, 387
— eszméje 360
— feltételétől való függetlenítés 390
— fogalma 115, 357, 358
— idealizmusa 410, 411
— kauzalitása és egy ennek alapul szolgáló eszme 396
— okozata 342
— oksági összefüggése 341
végokok összekapcsolása 384
— rendszere 415
— törvénye 355
végrehajtó hatalommal is rendelkező értelem lehetősége 390
végtelen 220, 225
—, amely szakadékot jelent az érzéki észlelés számára 231
— ábrázolása 240
— felé való továbbhaladásra irányuló törekvés 216
végtelenség 221
— eszméje 221
vélekedés 438, 440
— dolgai 439, 440
—, ok nélküli 445
véletlen 74
— a magasabbrendű mozgásformák esetében tárgyalva 75
— a végtelen kauzális sorok alkalmi találkozásának ütközőpontja 72
—, amelynek ellentmondó okai vannak 72
— hatalmas jelentősége 72
—, objektív 72, 73, 74
— törvényszerűsége 99
vidámság 269
viharos kedélyhullámzás 240
világ 18, 425
— általában mint egy értelmes ok (isten) alkotásának képzelve 368
— dolgai mint természeti célok 437
— — elképzelésének misztikus módja 109
— — nagyságának becslésére szolgáló képességünk elégtelensége 216
— egésze mint egy egységes mindent átfogó szubsztancia (panteizmus) 391
—, érzéki 35, 349, 357, 448
— és ember 450
—, fizikai 25

világ megismerésének elméleti észhasználata 410
— fogalma 457
— folyására morálisan reflektáló emberi ész 420
— kezdetén alkotott embrió kifejlődése 393
— kormányzásának legfőbb bölcsessége 421
— létezése végcéljának eszméje 449
— létezésének értéke 421
— — vagy a benne levő dolgoknak (szubsztanciák) oka 421
— — végcélja 405
— legfőbb oka mint kauzalitásának feltétele 416
— nagysága és a teremtő nagy hatalma 453
—, polgári 40
— szándék szerint elrendezve 412
— természetének szükségszerűsége és az abból származó világ-egység 360
világban található valódi célkapcsolat 411
világegyetem 23
— őskora 360
— rendszeres tagolása, amely a természetben minden nagyot ismételten kicsinynek tüntet fel előttünk 222
világgal foglalkozó általános tudomány 386
világismeret 412
világkép, fizikai 22
világlényeg 321, 361
—, inherens 411
világlényegek létrehozására szolgáló legfőbb értelem meghatározó oka 415
világlélek 360
világnak a mozgásokhoz mint a mozgások okához való relációja 456
világ-ok 363, 379, 407, 409, 416
— belső természete 430
—, célok alapján cselekvő, értelmes 357
—, értelemmel bíró 415, 428, 453
—, legfőbb 427
— mint intelligencia 427
—, morális 422, 434
—, végcéljának megfelelő 418
világ-okban rejlő kikutathatatlan értelem 450
világon kívül létező értelmes lénytől való függés és eredete 367
világosság, esztétikai 108
világrend 457
világrészek 236
világról alkotott puszta természetfogalom 427
világszemlélet, fizikai-teológiai 347
—, teleológiai 408—409
világteremtő, aki egyben morális törvényadó is 424, 427
—, értelemmel bíró 451
virágalak 100
virágágy 291
virágok 318
viselkedés, helyes vagy helytelen 420
visszahúzódáshoz való vonzódás 242
visszatükrözés 35
—, tárgyiasított 37
viszony ember és természet között 49
—, külső 346
—, objektív 185
— objektumunk és megismerőképességünk között 140
— szubjektív egysége 185
vitatkozás 306
víz 395
—, folyékony 317
vizsgálódás 320
vonal, egyenes 310
vonatkozás, indirekt 264
vonzás 218, 429

vonzáspont 331
vonzás-taszítás 224
vonzóerő 45, 188, 189, 349
vulkánok teljes romboló ereje 227

Z

zaj 190
zene 13, 62, 63, 292, 295, 299, 300
— , amely tartalmaként egy új világot teremt 64
— , asztali 272
— mint fogalom nélküli érzelem 62
— tartalmisága 62
— társadalma 297
zenei rezgések 292
— — aránya és azok megítélése 292
zeneművű 280
zoón historikon 36
— politikon 36, 53

ZS

zsarnokság elnyomása 401
zseni 76, 201, 275, 276, 284, 285
- a géniuszból levezetve 275
zseni alkotásai 312, 319
— — mint minták 275
— az utánzó szellemmel tökéletesen ellentétbe állítva 275
— : egy szubjektum természetes adottságának, megismerőképességének kötetlen használatában létrejövő mintaszerű eredetiség 285
— esztétikai eszmékre irányuló képessége 312
— ízlés nélkül, és ízlés zseni nélkül 280
— mint a szépművészetre való rátermettség 278
— — az a tehetség, amely szabályt ad a művészetnek 274
— — művészi tehetség, amely az alkotásról mint célról határozott fogalmat tételez fel 284
— — tehetség, annak létrehozására, amihez semmiféle meghatározott szabály nem adható 275
— művészete 274
— privilégiuma 286
zseninek az ízléshez fűződő viszonya 278

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója
A szerkesztésért felelős Horváth Henrik
Műszaki szerkesztő Garamvölgyi Ágnes
A kézirat beérkezet: 1966. VIII. 3. Példányszám: 1500
Terjedelem: 33,25 (A/5) iv. Ak 135 k 6669
66.62770 Akadémiai Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Bernát György

A FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRA ÚJ FOLYAMÁNAK EDDIG MEGJELENT KÖTETEI

I. kötet
Hegel, *A filozófiai tudományok alapvonalai.* I. rész. 1950.

II. kötet
Diderot *Válogatott filozófiai művei.* I. kötet. 1951.

III. kötet
Feuerbach *Válogatott filozófiai művei.* 1951.

IV. kötet
Hegel, *Esztétikai előadások.* I. kötet. 1952.

V. kötet
Csernisevszkij *Válogatott filozófiai művei.* I. rész. *Esztétikai tanulmányok.* 1952.

VI. kötet
Spinoza, *Etika.* 1952.

VII. kötet
Spinoza, *Teológiai-politikai tanulmány.* 1953,

VIII. kötet
Holbach, *A természet rendszere.* 1954.

IX. kötet
Csernisevszkij *Válogatott filozófiai művei.* II. rész. *Vázlatok az orosz kritika gogoli korszakáról.* 1954.

X. kötet
Hegel, *Esztétikai előadások.* II. kötet. 1955.

XI. kötet
Spinoza. *Ifjúkori művek.* 1956.

XII. kötet
Hegel, *Esztétikai előadások.* III. kötet. 1956.

XIII. kötet
Hegel, *A logika tudománya.* I. rész. 1957.

XIV. kötet
Spinoza, *Politikai tanulmány és Levelezés.* 1957.

XV. kötet
Hegel, *A logika tudománya.* II. rész. 1957.

XVI. kötet
Hegel, *Előadások a filozófia történetéről.* I. kötet. 1958.

XVII. kötet
Hegel, *Előadások a filozófia történetéről.* II. kötet. 1959.

XVIII. kötet
Hegel, *Előadások a filozófia történetéről.* III. kötet. 1960.

XIX. kötet
Hegel, *A szellem fenomenológiája.* 1961.

XX. kötet
Descartes, *Válogatott filozófiai művek.* 1961.

XXI. kötet
Feuerbach, *A kereszténység lényege.* 1961.

XXII. kötet
Kínai filozófia. Ókor. I. kötet. 1962.

XXIII. kötet
Kínai filozófia. Ókor. II. kötet 1964.

XXIV. kötet
Kínai filozófia. Ókor. III. kötet. Előkészületben.

XXV. kötet
Vico, *Az új tudomány.* 1963.

XXVI. kötet
Locke, *Értekezés az emberi értelemről.* I. kötet. 1964.

XXVII. kötet
Locke, *Értekezés az emberi értelemről.* II. kötet. 1964.

XXVIII. kötet
Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* 1966.